Wereldbeeld en zelfbeeld

Het lichaam als auto-topie.

Een zoektocht naar God in het lichaam.

Een onderzoek in stappen naar de betekenis van het feit
dat wij de werkelijkheid lichamelijk waarnemen en duiden.



John Hacking
2011

Inhoud:

Malden, 1 maart 2011

Tekst met afbeeldingen op: http://wereld-zelfbeeld-lichaam.canandanann.nl
Landschappen door canandanann: http://landscape.canandanann.nl

Voorwoord

Drie maanden zijn eigenlijk te kort om een thema als dit voor het voetlicht te brengen. Maar toch heb ik maar een poging ondernomen omdat ik al 5 jaar met dit plan rondliep en in die tussenperiode teksten heb verzameld en gelezen over dit onderwerp. Ik heb me ook laten leiden door de boeken uit mijn eigen verzameling en ben niet heel gericht meer op zoek gegaan naar alles wat hierover geschreven is omdat dan het gevaar dreigt door de bomen het bos niet meer te zien. De thematiek geeft daar alle aanleiding toe. Nadeel is natuurlijk dat recente studies over deze thematiek niet zijn meegenomen omdat ik niet diepgaand gezocht heb. Ook taalgebieden waarin gepubliceerd is maar waarvan ik niet op de hoogte ben vallen hieronder. Hoe het ook zij, een sabbatperiode in mijn geval, is niet een periode om een tekst af te leveren dat aan het criterium voldoet dat het een weergave moet zijn van de laatste stand van zaken op dit gebied. Maar ondanks dit gebrek heb ik van ganser harte genoten en mij ingezet om alle informatie die ik tot mijn beschikking had te bundelen tot dit essay. Het is ook een soort samenvatting geworden van wat mij reeds gedurende veel langere tijd bezig heeft gehouden en bezighoudt naast mijn werk als studentenpastor en als landschapschilder. Suggesties ter aanvulling, belangrijke nuanceringen en wat dies meer zij, zijn altijd welkom want elk boek is om in de woorden van Edmond Jabès te spreken is *een boek in ontwikkeling* zoals wij ook *reizigers in de tijd* blijven. In deze tekst wordt om stilistische redenen gekozen voor het achterwege laten van de verdubbeling hij/zij. Ik citeer veel teksten in het Duits omdat ik veel literatuur in die taal heb. Soms gebruik ik ook een Duits begrip als het naar mijn gevoel beter de lading dekt. Veel citaten zijn uitgebreid. Dat heeft verschillende voordelen: een samenvatting of eigen weergave is altijd een selectie vanuit een perspectief. Daardoor blijft de sfeer en de zeggingskracht van de spreker verborgen achter mijn woorden. De aangehaalde citaten bevatten altijd meer dan er op het moment in de tekst wordt beweerd. Dat méér zou zo niet aan het licht komen. En de citaten doen mee in het betoog - ze spelen mee in het spel van redeneren, argumenteren en illustreren. Daarom ga ik ze niet nog een keer ontleden en uitwerken, maar hebben ze hun eigen plaats, net zoals een gedicht zijn eigen plaats heeft, met zijn eigen zeggingskracht.
Een uitgebreide literatuuropgave is te vinden op internet waar deze tekst (met afbeeldingen) ook gepubliceerd is op: http://wereld-zelfbeeld-lichaam.canandanann.nl.
In de voetnoten is alle geciteerde literatuur uitgebreid opgenomen.

John Hacking
Malden 1 maart 2011

Opzet

"To see the Summer Sky
Is Poetry, though never in a Book it lie -
True Poems flee -"

Emily Dickinson[1]

Dit essay kwam al schrijvende tot stand: vanuit een ordening van literatuur in mijn bezit die gaande weg het schrijven werd aangevuld en aangepast. Het is een verslag van een leeservaring: het proberen te lezen van het lichaam. Want met het lichaam wordt de mens een lezer die zichzelf tot object kan maken van reflectie.
Dat veronderstelt dat het lichaam te lezen is en dat de lichamelijke kanten van ons bestaan leesbaar zijn. Die poging heb ik ondernomen vanuit de positieve instelling dat dit mogelijk was. Ik heb mij daarbij laten leiden door grenservaringen: ervaringen waar het lichaam en het denken op grenzen stoot. De eerste grens - hoewel niet echt voor het lichaam een bekende, is de dood. Deze dood wordt op vele wijzen zichtbaar, het meest massaal in de oorlog en de vernietiging van mensen. Een voorsmaak van de dood is ervaarbaar in de foltering. Maar ook in de ziekte, de psychische stoornis, de wil tot zelfdoding. Daarmee is het eerste deel van dit essay gekenschetst: het lichaam en de bewoner ervan kan zich thuis of niet thuis in de wereld voelen.
Verondersteld wordt dat er een zelf is dat het lichaam bewoont - dat het lichaam een bewoonbare ruimte is zoals het ook een leesbare ruimte kan zijn. Dat wordt vooraf als een hypothese geformuleerd. Na de verkenning van de grenzen is het dan tijd om stil te staan bij dat lichaam als object en woonplaats van het zelf. Dat gebeurt in verschillende stappen:van de totale ontkenning van tot de totale verheerlijking van het lichaam. Totdat wij een zeker evenwicht hebben gevonden waarin ook het denken over de wereld dat hiermee onlosmakelijk verbonden is, een plaats krijgt. Tenslotte bekijken we het lichaam in de wereld van de taal, de kunst en de bijbel, telkens vergezeld van een korte excursie. In een slotakkoord prijzen wij *overwinnaar* en *mecenas* die als helden uit deze strijd tevoorschijn komen.

In dit essay sluit ik aan bij gedachten van een aantal filosofen die als illustratie en als argument naar voren worden gehaald. Het is een vorm van taalspel, van citeren, en verder reflecteren. Een oppakken van reeds bereikte inzichten en een poging om die verder te ontwikkelen in het licht van een lichamelijke beleving van de realiteit. Ik voel mij thuis bij de filosofie van Emmanuel Levinas die in concentrische bewegingen zijn thema bespreekt. Zijn discours is, anders als bij Martin Heidegger, niet alleen een zoeken naar de diepste *grond*, een voortgaand proces dat nooit af is, maar vooral een cirkelen om de *waarden* die hij heeft ontdekt in zijn filosoferen, waarbij de relatie met het goddelijke een belangrijke rol speelt. Deze cirkelvormige wijze van denken en spreken heeft mij op het idee gebracht dat de waarheid ook concentrisch is: als een dynamische cirkel, een spiraalvormige ring, een verzameling kringen in beweging. Hetzelfde keert steeds terug, steeds in andere gedaante, het is nooit klaar zoals waarheid nooit volledig kan zijn. Hetzelfde kan ook terugkeren, of zich openbaren omdat er al was, omdat het al verborgen aanwezig was. Martin Heidegger poogt dit *verborgene* vrij te leggen, Friedrich Nietzsche en vele anderen gingen hem voor. Goethe verwoordt dit vermoeden in zijn drama's en poëzie en hedendaagse dichters brengen het ter sprake. Daarom citeer ik veel dichters en schrijvers omdat op die wijze een waarheid aan het licht kan worden gebracht die in fragmenten bij ieder aanwezig is: zoals vonken van goddelijk licht opgesloten kunnen zitten in de zielen, om een beeld van de Baalshem te gebruiken. Een zekere scepsis en ironie heb ik daarbij proberen te behouden. Ook omdat Cornelis Verhoeven stelt dat: "Ontroering heeft te maken met scepsis, omdat scepsis beschouwing is. Uiteindelijk is ontroering een contemplatieve categorie. Wij zijn ontroerd als onze drang tot actief ingrijpen wegsmelt in het machteloos toezien."[2] Scepsis, ironie en ontroering keren daarom terug in sommige citaten. Ik hoop met dit essay wat meer *licht* op het lichaam te hebben geworpen - en wel zo dat de leesbaarheid van het lichaam is toegenomen - waarvan ieder de vruchten kan plukken die daarvoor open staat.

1. Inleiding

"Die Ferne, die wir verfallen sind,
weit jenseits dem Weg, weit ausser dem Traum,
befiehlt uns Jungen zu folgen,
bekehrt uns Männer zu kämpfen,
betört uns Greise zu glauben.
Fremd uns, aber willkommen
steht sie vor dem Tor eines Tags, eines Nachts.
Wie sollten wir uns wundern,
die wir auf Wunder warten
alle Tage des Alltags."

Albert Drach[3]

Het lichaam is het meest werkelijk - de werkelijkheid is eerst en vooral lichamelijk!

Dit opschrift is een provocatie. Een provocatie tegen allen die de rol van het lichaam in ons denken kleineren, die spreken alsof er géén lichaam is. Daarom start ik bij het lichaam als eerste werkelijkheid die wij kunnen kennen, die wij ervaren als wij honger en dorst hebben, als wij het koud of warm hebben.[4] Dat wij een lichaam hebben lijkt evident - dat wij samenvallen met ons lichaam, dus ons lichaam zijn, ook. We denken na over ons lichaam, we kunnen er afstand van nemen, wij kunnen er (soms) over beschikken en wij kunnen zelfs een einde aan ons leven maken door ons lichaam te onderwerpen aan behandelingen die tot de dood leiden.
Maar wie of wat gaat er dan dood? Misschien lijkt dit een onzinnige vraag maar in de geschiedenis van de filosofie is deze vraag niet zo eenvoudig te beantwoorden. Dit hangt samen met het feit hoe de mens als subject, hoe de mens als bewustzijn en als zelfbewustzijn wordt gedefinieerd. Sterft het bewustzijn met het lichaam, gaat het uit als een kaars? Bestaat er zoiets als een levenskracht in een lichaam die ook na de dood blijft bestaan in de vorm van een ziel? Is ziel wel een levenskracht, een kracht tot leven - bezieling? Kortom met het opwerpen van een feit, namelijk dat wij mensen sterfelijk zijn, dat ons leven ten einde loopt in de dood, zitten we midden in een complex van vragen rond de lichamelijkheid van ons leven. Montaigne zei het al: "Nascentes morimur: reeds terwijl wij geboren worden sterven wij."[5] Ons leven is lichamelijk geconditioneerd. Zonder lichaam geen leven luidt de hypothese. En alles wat buiten ons leven als lichaam valt kunnen we tot nu toe niet controleren. Of het daarmee ook niet bestaat blijft hier buiten beschouwing.

In de geschiedenis van de filosofie heeft men voortdurend geworsteld met het feit dat wij mensen sterfelijk zijn.[6] Frans Rosenzweig noemt deze filosofische worsteling zelfs een poging om de dood zijn angel te ontnemen. Een poging die volgens hem tot mislukken gedoemd is omdat de dood in geen enkel kader past, omdat het een grenservaring is die buiten onze lichamelijke beleving van de werkelijkheid valt.[7] Het is steeds de dood van anderen waar wij mee geconfronteerd worden. Reinier Franciscus Beerling zegt dat de mens niet alleen de dood in zich heeft maar hij kan hem ook "voor zich uitwerpen" en er aldus een probleem van maken. De eigen dood blijft donker. Ook de filosofie van Martin Heidegger die het menselijk bestaan als vorm van zijn, als "Dasein" , een "sein zum Tode" noemt moet bij deze constatering halt houden.[8] Verder laat de dood zich niet denken.
Toch is de dood het sterkste argument in een filosofisch discours dat ons met de neus op het feit drukt dat wij mensen lichamelijk zijn. Lichamelijk leven, lichamelijk zijn is dus gelijk aan sterfelijk zijn. Maar de dood is daarbij niet het doel, het eindpunt, het laatste slotakkoord. Dat idee *zou* je kunnen krijgen als je de woorden van Martin Heidegger "sein zum Tode" teleologisch op wilt vatten. Naast de (pessimistische) berusting die hierin doorklinkt, en dat is een persoonlijke interpretatie, heeft deze bewering ook iets fatalistisch, alsof het leven alleen maar gekenmerkt wordt door het eindpunt, het

slotakkoord. Geen enkele symfonie, om een voorbeeld uit de muziek te gebruiken, bestaat uit alleen maar een slotakkoord. De symfonie, en in analogie ook het menselijk leven, speelt zich daarvoor af. Voor de filosofen is het dan ook de opdracht om de vraag te beantwoorden wat de zin is van het leven voorafgaande aan het slotakkoord. En ook dat is geen makkelijke vraag want er zijn talloze antwoorden op te geven.

In dit essay houd ik mij *niet* bezig met de antwoorden op de vraag wat een zinvol leven inhoudt. Ik neem nauwelijks expliciet een ethische stellingname in, noch verwoord ik vanuit een gelovig standpunt wat voor mij inhoud en zin van het leven zouden kunnen zijn. Ik blijf eerder verwijlen in het stadium daarvoor: namelijk bij de vraag wat het betekent dat wij mensen lichamelijk zijn, dat wij beschikken over een lichaam, dat ons lichaam ons verstaan van de werkelijkheid kleurt en in hoge mate bepaalt. Het lichaam beschrijf ik in eerste instantie als een concrete ruimte. Een ruimte die wij bewonen, wij zijn ons lichaam. En ik spreek over het lichaam als een ruimte die ook tot onze beschikking staat: ik heb mijn lichaam en ik ken het tot op zekere hoogte. Denk onder andere in dit licht maar aan het verbeteren van het lichaam ten behoeve van sportprestaties. Ik sta stil bij de wijze waarop wij als mensen handelen ten opzichte van ons eigen lichaam en ten opzichte van de lichamen van onze medemensen. Ik doe dat in fragmenten, fragmentarisch, omdat het thema te groot is om te bevatten. Er zijn teveel raakvlakken en situaties die verdere studie verdienen, zoals de vragen die je kunt opwerpen rond lichaam en geweld, lichaam en gender, lichaam en macht, rond de toekomst van het lichaam en ga zo maar door.

Daarom maak ik een selectie van een paar thema's waarin het lichaam op een bijzondere wijze naar voren komt. Ik baseer mij daarbij naast studies van diverse aard ook op beschrijvingen van mensen, autobiografische getuigenissen, onderzoeken naar de grenservaringen van lichamelijkheid zoals die aan het licht komen in extreme situaties, die in boeken en film worden beschreven. Ik baseer me ook op literaire getuigenissen in romans en in poëzie. Ik kies voor deze invalshoek omdat ieder mens op basis van zijn lichamelijkheid een eigen expertise heeft. Noodgedwongen moet ik een selectie maken uit het enorme aanbod. Daarmee is het tijd- en plaatsgebonden karakter van dit essay aangegeven, namelijk als het resultaat van een perspectief op de werkelijkheid dat én persoonlijk én product is van met name filosofische reflectie die in de traditie staat van de westerse (continentale) filosofie en theologie. Ik vermoed dat dit ook consequenties heeft voor de invulling van de vraag naar God.

De motivatie om dit essay te schrijven wordt ingegeven door de verwondering over het feit dat wij, naast de prestaties die wij hebben neergezet in deze wereld, er toch niet in slagen om het geweld tegen medemensen uit te bannen of misschien meer realistischer, te beheersen. Ik vermoed dat geweld wel nooit echt uit te bannen zal zijn uit de menselijke samenleving omdat het deel uitmaakt van de "condition humain" en gevoed wordt door de contingentie van ons bestaan - (kijk alleen al naar de biologische drang om te overleven). Elias Canetti (en met hem vele anderen) heeft daar indringend over geschreven.[9] Maar daarnaast kan het geweld in handen van mensen soms proporties aannemen die elke beschrijving tarten. Ik denk daarbij aan de grote wereldoorlogen, het gebruik om mensen te martelen en het afslachten van tegenstanders op basis van etnische en andere gronden zoals dat tot op de dag van vandaag voortduurt.[10] Deze anomalie, die het in mijn ogen is, roept veel vragen op die mijns inziens alles te maken hebben met het feit hoe wij ons lichaam begrijpen en hoe wij met ons lichaam omgaan in relatie tot de lichamelijkheid van andere mensen, ook in religieus opzicht. De omgang met het eigen lichaam, die voortkomt uit een visie op het lichaam, heeft in mijn ogen alles te maken met hoe wij in de wereld staan, hoe wij tegen onszelf en onze medemensen aankijken.[11] Het ene aspect blijft niet zonder effect voor het andere aspect. Lichaam, zelf en wereld hangen met elkaar samen. Wij leven misschien dan wel in dezelfde wereld (wereld verstaan als leefruimte) maar de beleving van de wereld (wereld als horizon) hoeft niet dezelfde te zijn en de doelen die wij ons stellen in deze wereld (geformuleerd ook in een wereldbeeld) kunnen heel divers zijn.
Mij interesseert vanuit de vooronderstelling dat wij mensen allemaal lichamelijk zijn en sterfelijk, en dus in principe kunnen weten dat op basis hiervan onze levenstijd beperkt is, hoe het aan de ene kant mogelijk is dat de een vervolger, beul, moordenaar wordt van

het lichaam van de ander en aan de andere kant hoe het slachtoffer dit kan verdragen en uithouden als hij het overleeft. Ik besef dat deze vraagstelling te uitgebreid is om volledig in dit essay te worden behandeld omdat aan beide kanten van het spectrum heel veel facetten meespelen.
Enkele van de vragen die met deze hypothese van de relatie tussen zelfbeeld, wereldbeeld en lichaam samenhangen wil ik in dit essay onder de aandacht brengen en zoveel mogelijk *aanscherpen*. Ik heb niet de pretentie om afdoende antwoorden te formuleren maar hoop dat deze verkenning van de problematiek van het lichaam wel het bewustzijn kan aanscherpen voor de wijze waarop wij lichamelijk existeren samen met anderen.

1.1 Wereld en aarde

"Wappen von Frauenburg

In rot eine silbern Burg mit verschlossenem Tor;
auf dem mittelsten der drei Zinnentürme steht ein
Weib mit gefalteten Händen

Ich halte die Hände rund gewölbt zu einer Schale,
dass in sie niederfalle ein Tropfen vom himmlischen Mahle.

Ich habe so lange schon müde und hoffend gewartet,
Wolkenfetzen im Haar, vom Blitz die Wange zerschartet.

Unter mir kreiselt Fahrzeug, Filmvolk und hohe Ziffer,
über mir steigt und surrt und stürtzt der eilende Schiffer.

Menschen schreiben viel Bücher, üben viel Morde;
Springer und Ringer und Redner: die Welt schmaust Rekorde.

Nur das Brot haben goldene Messer sehr ungleich geschnitten;
ich seh es vom weissen Turme: ich steh ja inmitten.

Aber die unten finden mich nicht im Schaffen und Machen,
und die oben erspähen mich klein, so bittend, und lachen.

Und doch weiss ich: Wenn Jeder den Andern ins Grab zertreten,
werden über den Gräbern meine Hände stehen und beten."

Gertrud Kolmar[12]

Het begrip wereld (Latijn mundus, Grieks kosmos)[13], is niet hetzelfde als het begrip aarde. Met het begrip aarde wordt de planeet bedoeld, de concrete plek die wij innemen in dit heelal. Daarnaast is de aarde de concrete materiële grond waarop wij staan.[14] De filosoof Martin Heidegger maakt eveneens een onderscheid tussen aarde en wereld, (Erde und Welt)[15] waarbij hij het begrip aarde reserveert voor de materie, de bodem waarop wij ons huis bouwen. Deze planeet aarde is tevens onze wereld. Maar het begrip wereld is breder en vooral ook een kwestie van onze voorstelling en voorstellingsvermogen.[16]
Het begrip wereld staat bij Heidegger voor beeld van de wereld, vooral en in eerste instantie ook een complex van gedachten en ideeën waarmee wij onze kennishorizon vullen. Hoe wij ons leven in de wereld ervaren heeft dus alles te maken met hoe wij aan kijken tegen de wereld. Ik noem dat voor het gemak ons *wereldbeeld*. Ons wereldbeeld kleurt ons zelf-verstaan, ons wereldbeeld geeft uitsluitsel over de wijze waarop wij de wereld persoonlijk ervaren. Ons wereldbeeld is dus een subjectief gegeven dat wij

kunnen delen met anderen en waarin wij beïnvloed worden door de invullingen van anderen. Wij zijn onze eigen geschiedenissen die wij met elkaar communiceren.[17] Michel Foucault zegt dat deze ruimtelijke "wereld-in-ons" uit historisch gegroeide en aan verandering onderhevige tegenstellingen bestaat. En die kunnen heel divers zijn.[18] Literatuur en kunst leggen daarvan getuigenis af. Zonder deze binnenwereld zou er geen cultuur zijn ontstaan.

Met ons lichaam leven wij in deze wereld. Wij nemen ruimte in. Ons lichaam is een kleine ruimte die omgeven wordt door grotere ruimtes. De wereld is en wordt onze leefwereld als wij opgroeien van baby tot volwassene. Mijn leefwereld kan een 'wereld als huis, een thuis' worden, of niet. Als dat laatste het geval is heeft dat een reden. De oorzaak voor het feit dat iemand zich niet thuis voelt in de (leef)wereld kan van alles zijn. Een groot verlies, traumatische ervaringen, ontheemd zijn, slachtoffer van martelingen en opsluiting, het verlies van existentiële zekerheid, het ontbreken van vertrouwen. Kortom veel gebeurtenissen en ervaringen kunnen leiden tot zinverlies en een gevoel van niet (meer) thuis zijn in de (leef)wereld.
De leefwereld is een amalgaam van omstandigheden en wijzen van gedrag. Ik noem het een amalgaam omdat de leefwereld een complex gegeven is waarin ervaring van de omstandigheden, de reactie daarop en de wijze waarop betekenis wordt gegeven aan die situatie en het gedrag door elkaar heen lopen.[19] Als het begrip wereld in de Heideggeriaanse zin vooral duidt op kennishorizon, dus vooral een wereldbeeld is, een beeld van de wereld, is het niet zonder meer eenduidig waaruit dit wereldbeeld bestaat of wat de componenten zijn van dit wereldbeeld. In dit essay gebruik ik het begrip wereldbeeld dan ook op een speelse wijze, dat wil zeggen dat ik vooral let op hoe getuigen, in de verhalen van de sprekers die ik citeer, invulling geven aan hun verstaan van de wereld. Speels wil in dit opzicht zeggen, niet streng methodisch, niet classificerend en afgrenzend, omdat de "Vorverständnisse", de vooronderstellingen en de context van waaruit de spreker verslag doet, grotendeels onbekend zijn. Het begrip wereld gebruik ik in de meervoudigheid van de betekenissen: wereld als zinhorizon, wereld als leefwereld van persoon, wereld als de concrete wereld waarin wij allen leven en de (overdrachtelijke) betekenissen die wij gebruiken in onze taal zoals bijvoorbeeld in de uitspraak: " een wereld te winnen of te verliezen".

Michel Foucault schetst onze huidige situatie aan de hand van de beleving van de concrete ruimte:
"Die große Obsession des 19. Jahrhunderts ist bekanntlich die Geschichte gewesen: die Entwicklung und der Stillstand, die Krise und der Kreislauf, die Akkumulation der Vergangenheit, die Überlast der Toten, die drohende Erkaltung der Welt. Im Zweiten Grundsatz der Thermodynamik hat das 19. Jahrhundert das Wesentliche seiner mythologischen Ressourcen gefunden. Hingegen wäre die aktuelle Epoche eher die Epoche des Raumes. Wir sind in der Epoche des Simultanen, wir sind in der Epoche der Juxtaposition, in der Epoche des Nahen und des Fernen, des Nebeneinander, des Auseinander. Wir sind, glaube ich, in einem Moment, wo sich die Welt weniger als ein großes sich durch die Zeit entwickelndes Leben erfährt, sondern eher als ein Netz, das seine Punkte verknüpft und sein Gewirr durchkreuzt. Vielleicht könnte man sagen, daß manche ideologischen Konflikte in den heutigen Polemiken sich zwischen den anhänglichen Nachfahren der Zeit und den hartnäckigen Bewohnern des Raumes abspielen. Der Strukturalismus oder, was man unter diesem ein bißchen allgemeinen Namen gruppiert, ist der Versuch, zwischen den Elementen, die in der Zeit verteilt worden sein mögen, ein Ensemble von Relationen zu etablieren, das sie als nebeneinandergestellte, einander entgegengesetzte, ineinander enthaltene erscheinen läßt: also als eine Art Konfiguration; dabei geht es überhaupt nicht darum, die Zeit zu leugnen; es handelt sich um eine bestimmte Weise, das zu behandeln, was man die Zeit und was man die Geschichte nennt."[20]

Foucault beschrijft de hedendaagse (moderne) leefwereld als een concrete *heterotopie*, een ruimte of een geheel van ruimtes, dat gekenmerkt wordt door een *netwerk* van onderlinge relaties. Dit in tegenstelling tot de middeleeuwse ruimte die gekenmerkt werd door de vaste plaatsen: een hiërarchie van plekken zowel op maatschappelijk als op religieus-spiritueel gebied. De standenmaatschappij lag vast. Helder was het verschil

tussen stad en dorp, open en dichte plaatsen, heilige en profane plaatsen, hemel en aarde. Galileo heeft in dit denken verandering gebracht door te wijzen op het feit dat de wereld uitdijt - opeens bevinden wij ons niet meer op een vaste plek maar zijn wij onderdeel van een beweging, tot in het oneindige.[21] Het effect van deze ontdekking is pas langzaam doorgedrongen in het denken. In onze tijd is deze uitdijing overgegaan in het netwerk van relaties. Onze opvatting van ruimte is een andere geworden - niets is meer vast of op zijn plek - alles hangt met alles samen. In de cybernetica is dit thema het voedsel voor het nadenken over de toekomst. Dat deze nieuwe positie gevolgen heeft voor de zelfbeleving, de ervaring van het lichaam en de waarneming van de wereld spreekt voor zich en zal later op verschillende manieren aan de orde komen.

Vanuit de opzet van dit essay kies ik een aantal (moderne en veelal "*heterotope*" of "*heterotopische*") leefwerelden uit waarin de omgang met het lichaam als ruimte en de relatie tot het lichaam vragen oproept. Ik heb het vermoeden dat de omgang met het lichaam alles te maken heeft met het wereldbeeld. Die relatie wil ik nader onderzoeken. Ik maak daarbij ook onderscheid wie aan het woord is en in welk kader gesproken wordt, bijvoorbeeld: is de beul aan het woord, of zijn slachtoffer? Want de mensen die hierover spreken, praten niet vrijblijvend, ze staan ergens voor, ze hebben ideeën, een visie op de wereld en op zichzelf. Hun spreken is gekleurd door hun ervaring, de beleving van de werkelijkheid. In extreme gevallen is er zelfs een vorm van "nieuwe taal" ontwikkeld om de werkelijkheid te duiden en te benoemen. Een voorbeeld hiervan vind ik in de taal die gaandeweg ontwikkeld werd door de nazi's die in het "Vokabular des National Sozialismus" uitgebreid behandeld wordt.[22] Met deze taal werd een racistische kijk op de wereld gepresenteerd. Dat deze taal als instrument voor de nazi's belangrijk was blijkt ook uit de oekazes die zelfs midden in oorlogstijd regelmatig werden verspreid over het gebruik van taal in het algemeen in Duitsland.[23] Ik noem dit voorbeeld ook, omdat je met het achteloos overnemen van de woorden uit het vocabulaire van de nazi's binnentreedt in hun wereld, een wereld die uiteindelijk uitmondt in dood en verderf. Spreken over lichamelijkheid, over lichamen in oorlogen, in extreme situaties en in het dagelijks leven behoeft daarom nuancering. Over wiens lichaam wordt gesproken, over het eigen lichaam of over het lichaam van talloze (onbekende) anderen? De bevelhebber die in de Eerste Wereldoorlog in 1917 bij de veldslagen rond Passendale in Vlaanderen concludeert dat er 27.000 dodelijke slachtoffers zijn gevallen, en dat hij dat een licht verlies vindt in vergelijking met de slachtoffers bij de Somme (dat zijn dus 27.000 dode lichamen) heeft het over een ander soort lichaam dan als hij zegt dat hij die dag onwel is geworden.[24] Zo zijn er nog talloze voorbeelden te noemen over de beleving van het lichaam bij zichzelf en bij anderen, mede afhankelijk ook van de omstandigheden en de concrete ruimtes waarin het lichaam zich bevindt en waar het subject of zelf zich toe moet verhouden.

1.2 Zelf en lichaam

"*Die Stimme des Teufels*

Alle Bibeln oder heiligen Gesetzesbücher waren die Ursachen folgender Irrtümer:
1. Dass der Mensch aus zwei real existierenden Wesenheiten besteht, nämlich: Leib und Seele.
2. Dass Energie, sprich: das Böse, allein vom Leib, und Vernunft, sprich: das Gute, allein von der Seele herrührt.
3. Dass Gott den Menschen in Ewigkeit dafür peinigen wird, dass er seinen Energien folgt.

Wahr hingegen ist das folgende Gegenteil:
1. Der Mensch hat keinen Leib, von seiner Seele geschieden. Denn was Leib genannt wird, ist der Teil der Seele, der durch die fünf Sinne wahrgenommen wird, den Fenstern der Seele in unserer Zeitlichkeit.

2. Energie ist das einzige Leben und stammt vom Leib; und Vernunft ist die Schranke oder die äussere Begrenzung der Energie.
3. Energie ist Ewige Freude."

William Blake - die Hochzeit von Himmel und Hölle[25]

In de relatie met het lichaam speelt ook het *zelf* en het beeld dat dit zelf als subject heeft over zichzelf inclusief zijn lichaam, zijn *zelfbeeld*, een grote rol.[26] Cornelius Verhoeven schrijft over dit begrip zelf: "Gebruik van het woord 'zelf' is een consequente voortzetting van het dualisme tussen geest en stof, denken en uitgebreidheid, ik en de ander, doen en gebeuren. Het zet namelijk het dualisme voort binnen een tot dan toe monade ervaren ego dat zijn oude naam blijft dragen of zoals bij Freud een andere naam krijgt: onbewuste, Es, id en een meer centraal ego dat 'zelf' heet. De spreuk is dan, in de lijn van de psychoanalyse en vitalistische filosofieën, te interpreteren als: wat je niet bewust doet, doe je eigenlijk niet zelf, maar het gebeurt onder invloed van krachten die sterker zijn. In deze vorm vertolkt zij een moderne variant van het oude dualisme en lijkt zij misschien voor hedendaagse mensen minder afstotelijk, al blijft zij even mysterieus. Want zodra het mysterieuze karakter verplaatst is van een religieus kader naar een psychologisch kader, komt het ons al begrijpelijker voor."[27] Ondanks dit mysterieuze en dualistische karakter van het zelf wil ik het begrip toch gebruiken als een vorm van aanwezigheid en bewustzijn van het subject dat *woont* in zijn lichaam. Dat wonen dan wel metaforisch verstaan. Ik leg meer nadruk op het begrip zelf en het ontwerp van dit zelf dan op het begrip ego dat ik eerder als een afgeleide van dit zelf zie. Ik problematiseer het begrip zelf dus (in principe) niet in dit essay. Ik ga er voor het gemak van uit aansluitend bij Paul Ricoeur en Charles Taylor. Beide auteurs plaatsen het zelf in een ethisch kader en ontwerpen vandaar uit hun gedachten. Dat doe ik hier niet zo expliciet - maar ethiek zal zeker in relatie met de andere zelven impliciet ter sprake komen.[28]

Het lichamelijke karakter van het zelf kwam al eerder te sprake in de filosofie van Maurice Merleau-Ponty die in "Die Phänomenologie der Wahrnehmung" op een geheel eigen wijze de ideeën van Edmund Husserl verder ontwikkelt rond de terugkoppeling van het zelf op het eigen lichaam: "Das "Man" oder "Es", das in mir wahrnimmt, wird nur dann dem fundamentalen Charakter der Wahrnehmung gerecht, wenn es als ein *leibliches Selbst* gedacht wird, das auf mannigfache Weise der Welt angehört, die in ihm Gestalt annimt. Die Reflexion, die diesem Selbstsein innewohnt, ist zunächst kein separater Akt, sondern ein Rückbezug der Leiblichkeit auf sich selbst, wie schon Husserl es in den Cartesianischen Meditationen formuliert. Bei Merleau-Ponty wird daraus eine "Reflexivität des Sinnlichen".[29]
Merleau-Ponty werkt ook de gedachten van Husserl rond ruimtebewustzijn, tijdsbewustzijn en het in de wereld zijn met anderen verder uit. Hij introduceert het meerduidige begrip *lichaamschema* waarmee hij aangeeft dat de ervaring van het lichaam een soort vanzelfsprekende niet gearticuleerde ervaring voor het bewustzijn is, omdat we als het ware vanzelf handelen. Merleau-Ponty noemt het een *Gestalt*, waarmee hij aansluit bij de Gestaltpsychologie.[30] Heinrich Rombach die straks nog aan het woord zal komen spreekt over *idemiteit* als een samenvallen van lichaam en handeling. Merleau-Ponty baseert zijn theorie van de waarneming op het lichaam waarbij hij een onderscheid maakt tussen "Leib" en "Körper", iets wat in het Nederlands moeilijker is omdat wij hetzelfde begrip voor beiden hebben. "Der eigenen Leib ist in der Welt wie das Herz im Organismus: er ist es, der alles sichtbare Schauspiel unaufhörlich am Leben erhält, es innerlich ernährt und beseelt, mit ihm ein eizges System bildend. Die mannigfaltigen Aspekte, unter denen ich meine Wohnung sehe, wenn ich in ihr auf und ab gehe, können mir nur daher als Anblicke ein und desselben Dinges Erscheinen, dass ich zum voraus schon weiss, dass ein jeder dieser Aspekte die Wohnung von hier gesehen oder van da gesehen darstellt, und meiner eigenen Bewegung hindurch Identischen mir bewusst bin. Ich kann gewiss die ganze Wohnung in Gedanken überfliegen, sie mir einbilden oder ihren Grundriss aufs Papier zeichnen, doch auch dann noch vermöchte ich die Einheit des Gegenstandes nicht zu erfassen ohne Vermittlung der leiblichen Erfahrung, denn was ich Grundriss nenne, ist nur eine erweiterte Perspektive:

ist die Wohnung "von oben gesehen", und nur insofern bin ich imstande, in jenem Grundriss all meine gewohnten Perspektiven zusammenzufassen, als ich das Wissen habe, dass ein und dasselbe inkarnierte Subjekt abwechselnd *von* verschiedenen Stellungen aus zu sehen vermag."[31] Nadat Merleau-Ponty het lichaam, "Leib", een eigen positie heeft gegeven waarbij hij zich afzet tegen oudere ideeën uit o.a. de psychologie, bespreekt hij het ruimtelijke karakter van het lichaam, de synthese van het eigen lichaam in contact met zijn omgeving, het lichaam als een lichaam met een geslacht, (iets wat in dit essay nauwelijks aan de orde komt, net zo min als de seksualiteit), het lichaam en de taal, en het lichaam dat de wereld waarneemt. Hier ontwikkelt hij stap voor stap (en soms nogal moeizaam - je hoort hem als het ware hardop denken) via de rol en plaats van het lichaam en het subject in de gewaarwording, de ruimte, het ding in de natuurlijke wereld en de anderen in de menselijke wereld, zijn gedachten, om uiteindelijk te eindigen bij hernieuwde bezinning op het cogito, de tijd en de vrijheid. Hij noemt, net als boven, de wereld de plek van betekenissen. Merleau-Ponty heeft dan een lange weg afgelegd die ik hier maar heel globaal heb geschetst. Het is vooral ook een nieuwe plaatsbepaling tegenover het zogenaamde *objectieve denken* en waar wij nu de vruchten van plukken (en wat ook in ons taalgebruik zichtbaar wordt) zodat we deze hele exercitie niet meer over hoeven te doen. "Das objektive Denken ignoriert das Subjekt der Wahrnehmung. Die Welt betrachtet es als etwas fertig Gegebenes, als das Milieu aller nur möglichen Vorkommnisse, als deren eines die Wahrnehmung behandelt wird."[32] In dit essay krijgt het zelf van het subject een zodanige status, gedacht vanuit de ruimtelijke ervaring van het lichaam, dat we kunnen spreken van een wonen in het lichaam, een bewonen ervan, en met dit lichaam een bewonen van de ruimte (en de tijd) erom heen.[33] Dit zelf ontwikkelt ook een beeld van zichzelf.

Onder zelfbeeld versta ik het geheel van gedachten en ideeën die het subject heeft over zichzelf vanuit het besef dat zijn primaire ervaring van de werkelijkheid én lichamelijk is én gebaseerd is op dit lichaam als eerste ervaringsobject. Ons lichaam is dus de eerste bevestiging van onszelf, het eerste bewijs zou je kunnen zeggen, en het lichaam is ons instrument waarmee wij onszelf en alles om ons heen ervaren. (Het kleine kind zal deze ontdekking pas later doen omdat het in het begin nog geen idee heeft van zijn lichamelijk bestaan.) Onze ervaring, waar onze waarneming deel vanuit maakt, is existentieel lichamelijk. Dat maakt de positie van het zelf complex omdat zal blijken dat het subject en de persoon die dit subject voorstelt of manifesteert getekend wordt door de context en op een fundamenteel niveau ook door intersubjectiviteit die deel uitmaakt van zijn constitutie. Een lichamelijk bewijs, of argument voor deze *existentieel verankerde intersubjectiviteit* is het feit dat wij allen voortkomen uit een lichaam en dat wij door dit lichaam maandenlang zijn gevoed en gedragen, vaak zelfs tot ver na onze geboorte. Nog los van het narratieve aspect van onze intersubjectiviteit zoals die door Paul Ricoeur en talloze anderen, waaronder Martin Heidegger en Emmanuel Levinas[34] is benadrukt, is er dus ook in mijn ogen een biologische basis in de baarmoeder. Welke effecten de zwangerschap heeft op het prille kind ten aanzien van zijn latere ontwikkeling wordt onderzocht maar is op het terrein van de psyche volgens mij grotendeels nog onbekend terrein.[35]
De technische mogelijkheid van buitenbaarmoederlijke bevruchting en in de toekomst mogelijke groei buiten de baarmoeder doen niets af aan het basisgegeven van intersubjectiviteit. Na de geboorte zijn de relaties van levensbelang voor het opgroeiende kind. Ze vormen de voorwaarde voor een menswaardig leven en laten dus in de psychische constitutie van het kind een blijvende indruk achter. Ook de rol van de taal is hierin een constitutieve factor van betekenis. Taal is tenslotte naast alle andere betekenissen vooral een middel om met andere mensen te communiceren en om samen te leven: dat wil zeggen de gezamenlijke leefwereld concreet gestalte te geven en te ontwerpen.[36]
Dat in de geschiedenis van de filosofie de *positie van de ander*[37] pas in een laat stadium gethematiseerd is geworden is daarvoor geen tegenargument. Dat heeft eerder te maken met de kortzichtigheid van redeneren, een kortzichtigheid die vergeten is dat wij (bijna) allemaal aan de moederborst hebben gelegen en deel hebben uitgemaakt van het moederlichaam. Zoals er in de filosofie een ontkenning of blinde vlek is geweest voor het eind van het leven, de dood, zo is die blinde vlek er ook, zo vermoed ik, voor het begin van het menselijk leven als embryo en opgroeiende vrucht.[38] De discussies over de vraag

wanneer menselijk leven begint in verband met nieuwe voortplantingstechnieken en gebruik van (rest)embryo's voor andere doeleinden stelt de discussie voor de eerste keer op scherp en noodt de filosofen ook over deze vragen na te denken. De nieuwe mogelijkheden van de techniek brengt deze urgentie aan het licht.[39] Als wij kunnen spreken van de vrucht in de baarmoeder als "Normalfall" dan is de buitenbaarmoederlijke bevruchting en het verblijf in een 'reageerbuis' een heterotopie; een helemaal opgroeien tot aan de 'geboorte' buiten het lichaam verlengt dit heterotopische stadium alleen maar. Het is de vraag of we dan nog van een normale geboorte kunnen spreken want in feite is het kind er al buiten het lichaam als wij geboorte gelijkstellen aan uit het lichaam komen. Deze heterotopie heeft ook tot gevolg dat de inhoud van begrippen gaat schuiven: betekenissen zijn niet meer wat ze geweest zijn. De heterotopie als *niet-plaats* of als *andere plaats* krijgt zo ook een heel eigen status veroorzaakt en in stand gehouden door de techniek. Daarover is het laatste woord, ook vanuit ethisch standpunt, nog niet gesproken - nog los van het feit wat dergelijke ontwikkelingen betekenen voor intersubjectiviteit, voor communicatie en voor zelfbewustzijn. Daarover tasten we nog grotendeels in het donker.

Als de ervaring van het lichaam fundamenteel is voor het zelfbeeld komt vanzelf de vraag boven hoe zelfbeeld en wereldbeeld met elkaar samenhangen. Is het zelfbeeld onderdeel van een wereldbeeld, of omgekeerd is het wereldbeeld een voortvloeisel uit het zelfbeeld? Deze vragen zijn niet zo gemakkelijk te beantwoorden. Het zelfde geldt ook voor de relatie 'lichaam-zelfbeeld' én 'lichaam-wereldbeeld'. Ik gebruik de begrippen zelfbeeld en wereldbeeld en lichaam om te onderscheiden en te differentiëren. Ze bieden tevens een mogelijkheid om ervaringen te abstraheren en om kritisch door te vragen naar bijvoorbeeld wie wat zegt, vanuit welke (lichamelijke) constitutie iemand iets zegt, waarom iemand iets zegt (doel), waarover iemand iets zegt, en wat dat betekent voor zijn zelfverstaan en de daden die daar uit voortvloeien. Kortom de abstrahering biedt mogelijkheden om het amalgaam van de leefwereld en het zelf-verstaan te confronteren in de hoop dat uit deze confrontatie nieuwe inzichten ontstaan.
Daarom start ik ook bij concrete ervaringen, bij getuigenissen van mensen in omstandigheden waardoor zij zich bewust worden van de lichamelijkheid van hun bestaan en het effect hiervan op hun zelf-verstaan en op hun verstaan van de werkelijkheid in de vorm van een wereldbeeld. De concrete instelling ten aanzien van zichzelf, inclusief het lichaam, de wereld als zinhorizon (en religiositeit als mogelijke invulling), vormen hierbij uitgangspunt. Bijvoorbeeld: wat wil het ten diepste zeggen dat je jezelf thuis voelt in de wereld, of niet-thuis en vreemd? Wat doet dat met je, welk effect heeft dat op je denken en handelen, wat zijn de gevolgen hiervan? In principe komen deze vragen in elk mensenleven een keer voorbij. De mate waarin en op welke wijze een antwoord wordt gezocht en gevonden kan per individu verschillen. Maar ze raken mijns inziens aan een fundamenteel dus existentieel ervaren van de werkelijkheid.

1.3 Wereldbeeld, zelfbeeld en lichaam

"Ieder staat alleen op het hart van de aarde
doorboord door een straaltje zon:
En snel valt de avond."

Salvatore Quasimodo[40]

Het lichaam is werkelijk – de werkelijkheid is lichamelijk

De veronderstelde relatie tussen wereldbeeld, zelfbeeld en lichaam kan in een aantal algemene vragen nader worden onderzocht en uitgewerkt. De mogelijk religieuze implicaties van een wereldbeeld kunnen aan de orde komen in de vraag naar God.

1. Hoe is de relatie tussen de beleving van ons lichaam en beleving van de leefwereld?
2. Wat betekent deze relatie voor ons zelf-verstaan - samengevat in een zelfbeeld?

3. Wat betekent deze relatie voor ons verstaan van de werkelijkheid samengevat in een wereldbeeld?
4. En als onderdeel van de vorige vraag: Wat betekent deze relatie voor het verstaan van de vraag naar God? (Bijvoorbeeld: Is God ook lichamelijk ervaarbaar?)

Met deze algemene vragen als een soort kader in mijn achterhoofd onderzoek ik de hypothese dat onze lichamelijkheid een van de voornaamste sleutels kan zijn voor ons verstaan van de werkelijkheid, van ons gedrag en gevoel en van onze religiositeit. Ik ga ervan uit dat onze beleefde werkelijkheid allereerst een lichamelijk beleefde werkelijkheid is, de werkelijkheid zoals ze is voor mijn lichaam. Paul Ricoeur duidt hierop als hij telkens weer in "La même comme une autre" terug verwijst naar het lichaam als oorsprong van de beleefde subjectiviteit.[41]
De reflectie op basis van de lichamelijke ervaringen (wat inhoudt dat een proces van betekenis geven aan die ervaringen op gang komt) vindt in de tijd gezien daarna plaats en maakt zo deel uit van het zelfbeeld en wereldbeeld. Betekenis komt dus (meestal) altijd achteraf. Hierbij kan worden aangetekend dat de relatie tussen waarneming en het geven van betekenis aan die waarneming een complexe is die niet in een eenvoudige causaal schema te vatten is omdat ook betekenissen de waarneming sturen. Ook de taal, het spreken speelt daarbij een belangrijke rol.[42]
In deze visie is ons lichaam in zijn totaliteit in ruimtelijke zin ook het meest nabije wat we van de werkelijkheid kunnen kennen en ervaren. Dit dus in oppositie tegen filosofen die aanzetten bij een (vaak geabstraheerd) bewustzijn en de producten van dit bewustzijn, die het cogito tot basis en uitgangspunt van hun denken maken en daarbij vergeten dat ook het cogito zijn basis vindt in het concrete lichaam. Het lichaam is in veel filosofische reflecties geen thema in het discours omdat het wordt verondersteld. Deze vooronderstelling wordt in dit essay door mijn vraagstelling geproblematiseerd en op haar consequenties bekeken want ik vermoed dat dergelijke abstracties niet zonder gevolgen zijn gebleven. Ik denk aan de miskenning van het lichaam, de verachting van het lichaam in bepaalde stromingen in de geschiedenis en heden ten dage, ascetische praktijken in religies waarbij het lichaam beschouwd wordt als een kerker, het lichaam als zetel van het kwaad of het boze. De voorbeelden zijn talloos in de geschiedenis van de mensheid.

In de geschiedenis van de filosofie zijn er grofweg drie basistypen van kennen te onderscheiden waarvan andere varianten zijn afgeleid als het om de waarneming van de werkelijkheid gaat.[43] Het eerste type start bij de voorkeur bij het object met veronachtzaming van het subjectieve aandeel in de waarneming. Objecten bestaan in dit denken '*an sich*' onafhankelijk van een waarnemer. Bij de waarneming bepalen de objecten met hun kwaliteiten en samenhangen het proces, het subject past zich aan. Omdat het object niet helemaal los van het subject kan verschijnen in de waarneming wordt het subject tot plaats van de verschijningswijze van de dingen, tot een medium voor hun zelfonthulling. Het subject draagt dus zelf niets bij aan de waarneming. In de geschiedenis van de filosofie wordt deze positie het 'realisme' genoemd. Hier tegenover staat het idealisme, als wijze van kennen. Dat is het tweede type.
In dit tweede type van kennen krijgt het subject de voorrang en de objecten zijn van het subject afhankelijk. Het subject zet de lijnen uit terwijl het object afhankelijk is. Als het object gekend wil worden door het subject zal het zodanig moeten verschijnen dat het gekend kan worden. Deze vorm van kennen bestrijkt het veld van het formele kennen (de vormen van het object zijn alleen subjectief) tot en met het materiële kennen waarbij het hele object een product is van het subject
In het derde type van kennen worden kenner en gekende op dezelfde lijn gezet. De kenrelatie bevat beide *relata.* Beiden zijn gelijkwaardig en van dezelfde rang. Er ontstaat vervolgens een correspondentie tussen de wereld van het object en de wereld van het subject. De basis hiervoor zoekt men in de metafysica omdat een verondersteld derde aanwezig moet zijn, een *tertium conparationis*, een principe dat boven deze twee moet staan waarin subject en object bemiddeld worden. Dit derde principe heeft de status van God die tussen beiden sferen, van object en subject, overeenstemming geschapen heeft. Een soort *pre-gestabiliseerde harmonie* waar Leibniz voor stond. De aanname dat God of een hogere geest telkens bij een kennisproces of bij een objectief gebeuren ingrijpt om de zaak te regelen wordt door het *occasionalisme* zoals bij Geulincx of Malebranch

vertegenwoordigd. Een derde mogelijkheid om de overeenkomst te verklaren wordt zichtbaar in het *interactionisme* zoals dat door Descartes wordt vertegenwoordigd. Hier werkt de ene sfeer in op de andere volgens het *actie-reactie* principe, niet alleen binnen natuur (object) en subject maar ook tussen hen. Als men afziet van het bewijs van deze hypothesen die zowel niet te bewijzen als niet te weerleggen zijn, komt men tot de aanname van een parallellisme, zo volgens Karen Gloy.[44] Cornelis Verhoeven die over Geulincx geschreven heeft merkt hierover op: "Deze structuur waarin het dualisme gerechtvaardigd en van zijn tegenstrijdigheden ontdaan wordt, kan gedacht worden in het verlengde van een antiek parallellisme dat door de Stoa wijsgerig uitgewerkt is, maar in beginsel al bij Homerus wordt aangetroffen. Ook zijn helden 'doen' niets en zijn zich daarvan bewust. Zij treden op in overeenstemming met de wil van de goden die op het beslissende moment ten tonele verschijnen; Zeus' plan wordt vervuld. Mensen denken en piekeren wel, zijn 'bouwen in de diepte' en verzinnen initiatieven, maar de goede ingeving of de beslissende daad komt van de goden. De gelijktijdigheid van twee reeksen van gebeurtenissen op twee niveaus wordt in verband gebracht met een harmonie of parallelliteit die de garantie voor haar bestendigheid vindt in het hoogste niveau van perfecte administratie.
'Parallellisme' lijkt dus, ook historisch gezien, een betere aanduiding voor wat Geulincx bedoelde dan 'occasionalisme' of 'instrumentalisme'. Het bestaat al voor Geulincx als een van de meest archaïsche denkpatronen en het keert nog in de negentiende eeuw terug in de psychologie."[45]
Verhoeven merkt ook op dat zowel Descartes en Geulincx gecharmeerd waren van de mechanica, de wiskunde en de machinale techniek van die tijd. Geulincx, zo Verhoeven spreekt van de *wereld als 'machina'* (niet van een *deus ex machina* zoals in de Antieke wereld en in het occasionalisme). Maar het is wel God die de machine heeft gemaakt en afgesteld. God verschijnt niet, maar begint te verdwijnen in de perfectie van de machine. Deze verdwijning van God zal in een later stadium en in een andere context nog ter sprake komen. Verhoeven stelt" "Als de wereld een perfecte machine is, kan zij tegelijk schepping van God en voorwerp van exacte menselijke wetenschap zijn. [...] Zijn (*=God*) kennen valt samen met zijn willen. Ook bij Geulincx blijkt het superieure intellect actief en creatief te zijn.
Het blijft merkwaardig te zien hoe datgene wat later tot het atheïstisch materialisme lijkt uit te groeien in zijn beginstadium een religieuze inspiratie vindt in de voorstelling van God als een superieure maker. [...] De perfectie van de machine worden als een soort godsbewijs ervaren. Maar het bestaan zelf van een perfecte ordening lijkt intussen het goddelijk ingrijpen weer overbodig te maken. De theologie van de machine bereidt het deïsme van de achttiende en het atheïsme van de negentiende eeuw voor; zij is in al haar vroomheid een eerste stap naar volledige secularisatie."[46]

René Descartes schrijft in zijn meditaties: "Ich nehme also an, alles, was ich wahrnehme, sei falsch; ich glaube, dass nichts von alledem jemals existiert habe, was mir mein trügerisches Gedächtnis vorführt. Ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort sind Chimären. Was soll da noch war sein? Vielleicht dies Eine, das es nichts Gewisses gibt."[47]
Daarmee maakt hij het voorstellen of denken absoluut: de inhoud van zijn denken echter buiten het feit dat hij kan twijfelen, is 'fragwürdig' en kan net zo goed een hersenschim zijn. De wereld, de natuur, het lichaam - allemaal aspecten die buiten dit denken vallen en die hij vanuit dit denken niet kan inlijven - omdat het gewoonweg te groot is.
Bij Geulincx krijgt dit cartesiaanse dualisme, zo Verhoeven, van ego en wereld, geest en stof, res cogitans en res extensa, op zich zelf al een vrij gecompliceerd gegeven, nog een specifiekere invulling. "De tegenstellingen die hier ter sprake komen, vallen niet samen met die tussen lichaam en ziel en zijn daarop ook niet helemaal terug te voeren. [...] Er is sprake van een oppositie tussen ego en lichaam, ego en ego ipse, ego en wereld, tussen doen en gebeuren, willen en kunnen, speler en toeschouwer, vroomheid en zakelijkheid, gelatenheid en ijver, oppervlakkige meningen en diepere inzichten, de onmacht van de mens en de almacht van God."[48]
Geulincx heeft God (nog) nodig om de eenheid buiten de mens te funderen: de natuur werkt door Gods handelen. De wereld bestaat dankzij Hem. "Nil est sine ratione" *niets is of gebeurt zonder reden*. Bij Descartes en Geulincx is dit de goddelijke rede. Hoewel, zo Verhoeven, bij Geulincx ook de menselijke inzet wordt gewaardeerd: "er gebeurt niets

zonder rede, zonder redelijke kennis, zonder subject dat met rede begiftigd is. In de lijn van het parallellisme kan dit beginsel ook zo geformuleerd worden: er gebeurt niets in de materie wat ook niet in de geest gebeurt, en wat in de geest gebeurt, gebeurt niet, maar wordt gedaan."[49] Geulincx beschouwt zichzelf als een naakte toeschouwer op het toneel van de wereld; "Ik ben eenen blooten aenschouwer van dese werelt: so veel aengaet dit vertoog, ik en hebbe hier geen rol te spelen, ik moet my hier alleenelijk als kijker aenstellen."[50] Met de 'aardschijf', de wereld als toneel, afhankelijk van God, het *numen*, de religieuze macht, doet deze filosoof toch een poging om zijn bestaan en werken te verklaren. Verhoeven doet de suggestie om het *numen* te vervangen door *macht* of *structuur* en dan zitten we midden in het structuralisme waar het individu, het subject deel uitmaakt van een netwerk van structuren waarover hij geen zeggenschap heeft maar die wel zijn leven bepalen. Of die structuren nu door de natuur of door afspraak en gewoonte tot stand komen doet daarin minder terzake: "Structuur betekent ook: een cumulatie van effecten vanuit een onherstelbaar, maar meedogenloos doorwerkend verleden, dat wij nauwelijks kunnen kennen [..] vanuit een onoverzienbare menigte, vanuit de onbegrepen wetmatigheid van het onbewuste. Structuur, vooral als het woord verstaan wordt in zijn verwijzing naar een telkens meer omvattend geheel, een macro-structuur, is een vorm van determinatie die, ook al zou zij uiteindelijk, een product zijn van menselijke beslissingen, toelaten of handelen, in al haar wetmatigheid evenmin te doorgronden is als de natuur en die juist in haar onafhankelijkheid ten opzichte van de individuele rede haar zelfstandig karakter handhaaft. Zij hoeft daarvoor niet eens een goddelijke status te hebben; ook door loutere onbenulligheid onttrekt ze zich aan onze invloed."[51]
Zover is het echter nog niet bij Geulincx en Descartes dat de techniek en de technische ontwikkelingen de nieuwe structuren vormen van de samenleving, met een macht die God misschien nooit gehad heeft. Dat laten ook de gevolgen zien van een toegepaste techniek op de vernietiging van mensen. Misschien is dat laatste wel zo onbegrijpelijk voor ons omdat we niet vertrouwd zijn met structurele karakter van de techniek die een macht op zichzelf is gaan vormen en die via bureaucratie haar eigen wetten en regels stelt en die daarmee de samenleving naar haar hand zet. Dat willen we in onze stoutste dromen niet accepteren dat Huxley's *Brave New World* al lang een feit is. Dan zou je bij wijze van spreken beter af zijn met een God die aan de touwtjes trekt, zeker als die God opkomt voor het heil van mensen. Liever een God dan een anonieme macht van de techniek die het leven stuurt. Toch is dit zo vermoed ik de werkelijkheid waar wij ons nu in bevinden. Het lichaam was telkens al een speelbal in de geschiedenis, in de filosofie en de religie, en nu ook in de techniek.

Daarom start ik in dit essay aan de andere kant van het spectrum dat door René Descartes is benoemd: het lichaam als deel van de wereld, als een concrete ruimte, beschreven als *res corporea*, als *res extensa*, een opvatting van het lichaam die vooral ruimtelijk is bepaald.[52] Het lichaam dus als eerste object van kennen.
Martin Heidegger analyseert in "Sein und Zeit" deze positie van Descartes tussen *res cogito* en *res corporea*. Deze positie ligt aan de basis van veel discussies na Descartes over de ontologische status van *natuur* en *geest (*of *object-subject)*. Heidegger legt de niet opgehelderde vooronderstellingen bloot bij Descartes[53] waarop deze zijn begrip van wereld als *res extensa* fundeert en waarbij de echte ervaarbare wereld als belangrijkste grootheid achter de ratio verdwijnt. Heidegger zelf is een aanhanger van de eerste positie van waarheid vinding: het object, de natuur staat voorop. Karen Gloy zegt hierover: "Der erste ist unter den Namen 'ontische Wahrheit' bekannt; auch Ausdrücke wie 'Sachwahrheit', 'Tatsachenwahrheit' kommen vor. Bekannt geworden durch Heidegger ist die Terminologie der 'Unverborgenheit', 'Lichtung', 'Offenbarung', der Dinge."[54]
Heidegger zelf wil nu de wereld buiten het subject lezen als *Sein* vanuit de veronderstelling dat dit *Sein* te lezen valt - dat de wereld van het object een kenbare wereld is. Sleutel hiervoor is zijn opvatting van het Griekse begrip *alytheia,* dat waarheid betekent. Heidegger leidt dit etymologisch af van *a - lytheia* waarbij *a* staat voor een ontkenning. *Alytheia* betekent zoveel als: "...'Unverborgenheit', 'Unverhülltheit', 'Entdecktheit', 'Lichtung', 'Sich-Zeigen und Offenbaren der Sache von sich her', 'Heraustreten aus der Verborgenheit', 'Erscheinen' usw. und nachdem er in demselben Kontext unser gewöhnliches Wahrheitsverständnis als 'Übereinstimmung der Aussage mit dem Gegenstand' zu einem nur abkünftigen degradiert hatte, verfasste er auf dieser

Grundlage 1947 sein Büchlein *Platons lehre von der Wahrheit* und gab in ihm eine Auslegung von Platons Höhlengleichnis aus der *Politeia* in eben diesem Sinne. Heidegger ist nicht der erste gewesen, der Wahrheit als Unverborgenheit interpretierte. […] Heidegger gelang es jedoch, diese Deutung zu popularisieren und damit das Denken einer ganzen Generation zu bestimmen.
Seine Interpretation lässt sich in zwei Hauptthesen zusammenfassen. *Erstens*: in dem griechischen Wort *Alytheia* ist eine Privativbildung zu sehen, bestehend aus dem Stamm *lath-, lyth-*, mit der Bedeutung 'verbergen', 'vergessen', 'verhüllen' und dem a-privativum das die Negation der Verbergens, Vergessens, Verhüllens bezeichnet. Der Stamm *lath-, lyth-*, ist aus der griechischen Mythologie bekannt. Lethe wird der Strom genannt, den die Toten überschreiten müssen, bevor sie in den Hades gelangen; er drückt das Vergessen des Diesseits aus. *Alytheia* hat demnach die Bedeutung, die Dinge der Vergessenheit zu entreissen, sie zu enthüllen und zu entbergen. Von den Dingen her gesagt ist das Sich-Zeigen, Sich-Offenbaren, Von-Sich-aus-zu-erkennen-Geben der Dinge gemeint. Gelegentlich braucht Heidegger hierfür auch den Terminus 'Lichtung", um anzuzeigen, dass die Dinge aus ihrem Dunkel, ihrer Verborgenheit ans Licht treten und für alle sichtbar werden."[55] De tweede these bestaat uit de opvatting van Heidegger dat de betekenis van *alytheia* als '*niet-verborgenheid*' in de loop van de geschiedenis vervangen is door waarheid als de overeenstemming van een uitspraak met het voorwerp (waarheid als juistheid, als het zich richten van het oordeel naar het object). Daarmee is volgens Heidegger een ontwikkeling sinds Plato ingezet, die deze oorspronkelijk betekenis van waarheid verdrongen heeft en waarheid daarmee in een ander daglicht heeft geplaatst. Heidegger wil daarom terug naar de volgens hem oorspronkelijke betekenis van *niet-verborgenheid*. Op beide stellingen van Heidegger is sindsdien fundamentele kritiek gekomen, hoewel *niet-verborgenheid* als betekenis van waarheid een van de betekenissen vormt in de Griekse oudheid, maar niet zo exclusief als Heidegger waar wil hebben.[56] Het streven van Heidegger om waarheid te formuleren als een worsteling om het verborgene boven te halen als kenmerk van de waarheid doet ook denken aan de tocht naar de onderwereld om de verloren geliefde vrij te krijgen - door de kring van de dood, waarin ze gevangen zit, te doorbreken, zoals bij Orfeus en Euridice. Dat idee krijg ik ook als de stam lath-, lyth verwijst naar de rivier de Lethe, de rivier van vergetelheid, voorgesteld als een vrouw, waar de doden uit drinken om hun aardse leven te vergeten. Heidegger die hier het vergeten, het *vrouwelijke*, wil ontdoen van zijn kracht - (als een mannelijke *houthakker)* terug naar de natuur (om het ironisch en modern te formuleren): de ware aard, het *wezen* van het *zijn* herontdekken en blootleggen.

Volgens Gloy is Heidegger ook sterk onder invloed van Husserl als hij in zijn beschrijving van dit begrip waarheid teruggrijpt op: "die 'Sache selbst', das, was sich zeigt, "*das Seiende im Wie seiner Entdecktheit*" und weiter: " das gemeinte Seiende selbst zeigt sich *so, wie es* an ihm selbst ist, das heisst, dass *es* in Selbigkeit so ist, als wie seiend *es* in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird..."[57]
Voor Heidegger is het eerste wat zich als object, als object van kennis aandient niet het lichaam maar het *zijn*. Het *zijn* als datgene wat zich verstopt als het ware achter het *zijn* van de dingen. Wat is dit *zijn* dan, dat het zoveel aandacht trekt boven het *zijn* van het eigen lichaam of het *zijn* van de andere mens? Heidegger formuleert daar een antwoord op in de tekst: "Über den "Humanismus". Brief an Jean Beaufret, Paris", ik citeer: "Doch das Ein - was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muss das künftige Denken lernen. Das "Sein" - das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Machine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. Die "Seinsfrage" bleibt immer die Frage nach dem Seienden. Die Seinsfrage ist noch gar nicht das, was dieser verfängliche Titel bezeichnet: die Frage nach dem Sein. Die Philosophie folgt auch dort, wo sie, wie bei Descartes und Kant "kritisch' wird, stets dem Zug des metaphysischen Vorstellens. Sie denkt vom Seienden aus auf dieses zu, im Durchgang

durch einen Hinblick auf das Sein. Denn im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm."[58]
Waarom is dit nou zo belangrijk om naar voren te halen bij Heidegger, dat het *zijn* volgens hem ondergesneeuwd blijft onder de '*zijnden*', de concrete dingen in de wereld? En waarom is Heidegger zo gefixeerd op dit '*abstract* aandoende en klinkende *zijn*'? Heidegger zegt zelf dat de waarheid van het *zijn* als "Lichtung" voor de metafysica verborgen blijft, als een soort schat met een eigen rijkdom. De "Lichtung selber ist aber das Sein." De mens is door het *zijn* zelf in de waarheid van het *zijn* geworpen, zodat hij zo *existerend* de waarheid van het *zijn* behoedt, opdat in het licht van het *zijn* het zijnde als het zijnde, dat het *is*, verschijnt. Hoe dat gebeurt beslist de mens niet. Dat is de vraag voor de mens en dus ook voor de mens Heidegger die dit zeer ter harte gaat: dat de mens overeenkomstig zijn lot, instemt met zijn wezenslot, om de waarheid van het *zijn* te hoeden als existerend wezen. De mens is de *herder van het zijn*, niet zijn meester maar de herder. Dat is ook de kern van het begrip *zorg* zoals Heidegger dit in "Sein und Zeit" heeft ontwikkeld. Zorg om het *zijn* van de zijnden.[59] Heidegger houdt dus géén pleidooi voor het herderschap, het hoeden van de 'broeder', een taak die ook de bijbelse Kain afwees, maar een pleidooi voor het hoeden van het abstract 'schaap' *zijn*. De mens is het meest nabij het *zijn*, de mens is de *buurman* van het *zijn*. Dat is een fundamentele keuze van deze Duitse filosoof vóór het *zijn* boven de concrete mens, ook in het debat over het humanisme.[60]

Ik zal Heidegger hierin niet volgen. Hij fungeert wel als een soort spiegel in dit betoog, als een positie om zich toe te verhouden. Ik kies voor het meest naaste, namelijk het eigen lichaam en in het spoor daarvan het lichaam van de naaste medemens. Ik kies ervoor om dit lichaam als uitgangspunt te nemen voor een eerste en fundamentele wijze van bestaan en zelfverstaan en niet voor een onderdeel ervan (à la Descartes) zoals het bewustzijn of het denkvermogen want de mens is niet alleen maar een denkend *ding* dat los van het lichaam kan existeren.[61] En de mens is ook niet, in mijn ogen in eerste instantie, een verbijzondering van het *zijn* als een zijnde: als hij al herder moet spelen, dan niet over abstracta die aan mensen zonder filosofische scholing niet uit te leggen zijn.
Als het lichaam als ervaringswerkelijkheid het primaat heeft in tijd en in ruimte heeft dit effect, ook op het denken zelf over dit lichaam als object en als subject. Uitgaan van het eigen lichaam waarbij het lichaam zowel object als subject is, zou wel eens een onderdeel of begin van de *overbrugging* van de kloof tussen realisme en idealisme kunnen vormen. Maar dit is vooralsnog speculatief. Misschien zou het ook boeiend zijn om het begrip *zijn* en *zijnde* bij Heidegger eens te vervangen voor *lichaam.* Maar dit terzijde.
Mij fascineert vooral de vraag wat het primaat van het lichaam betekent. Welke consequenties hangen hieraan vast en wat betekent dat voor ons verstaan en vooral voor ons verbeelden van de werkelijkheid. Naast verslagen van ervaringen van mensen in situaties waarin zij zich *thuis* en *niet-thuis* voelen in de wereld bekijk ik ook een aantal aspecten vanuit de kunst, de literatuur (poëzie) en de religie (religieuze voorstellingen) met aandacht voor de omgang met het lichaam vanuit een zelfbeeld en wereldbeeld.

2. Het lichaam als auto-topie

"Unser Denken durch das wir das Universum beherrschen lässt uns in jedem Augenblick, in dem wir nicht den beissenden Schmerz der Notwendigkeit spüren, *sicut dei* sein. Eva und Adam wollten die Göttlichkeit in der lebenswichtigen Energie suchen. Ein Baum, eine Frucht. Aber sie wird uns auf einem toten, geometrisch zugehauenen Holz dargeboten, an dem ein Leichnam hängt. Das Geheimnis unserer Verwandtschaft mit Gott muss in unserer Sterblichkeit gesucht werden.

Simone Weil - Cahiers/Aufzeichnungen[62]

2.1 Zelfplaats

"Denken ist eine unbegreifliche Beharrlichkeit,
so etwas, wie den Duft der Rose zu erweitern
oder in eine dunkle Seite
Lichtlöcher zu bohren.

Und es ist auch, etwas
in einem törichten Manöver überzusetzen,
von einem unerschütterlich versunkenen Schiff
zu einer schifflosen Navigation.

Denken ist,
auf eine Einsamkeit ohne Rückkehr zu beharren."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[63]

Het lichaam kan vanuit veel gezichtspunten worden bekeken. Om de bijzondere plaats van het lichaam in de beleving van de werkelijkheid zoals wij die vanuit ons zelfbewustzijn ervaren en thematiseren in onze reflectie te accentueren kies ik voor een abstractie waarin lichaam als een ruimte en beleving van het lichaam vanuit het zelf als zelfbewustzijn bij elkaar komen. De metafoor van het lichaam als ruimte wijst de weg. Het lichaam kan in bovengenoemde zin omschreven worden als een 'auto-topie', een 'zelfplaats'. Het "psychologische zelf" neemt doormiddel van het lichaam ruimte in, een plaats in de wereld. Een onvervreemdbare plaats. Wat dit betekent hoeft niet op het eerste gezicht duidelijk te zijn. Als het begrip zelf gedefinieerd wordt vanuit psychologische categorieën die een beperkte opvatting hebben van bewustzijn en zelf loop je het gevaar van reductie.[64] Jouw omschrijving van de werkelijkheid van het bewustzijn en het zelf zijn dan bepalend terwijl er misschien nog heel andere dimensies benoemd kunnen worden. Zo is het Freudiaanse onderscheid tussen "Es, Ich und Über-ich", waarbij het ego of het ik optreedt als bemiddelende instantie tussen beide polen, ook een wijze van classificeren die de werkelijkheid in een keurslijf dwingt maar die niet werkelijkheidsgetrouw hoeft te zijn. Vanuit Boeddhistisch standpunt is het ik, of het ego illusoir en niet als subject in de ervaring terug te vinden.[65] Het voert te ver om dit nader uit te diepen, maar andere dan de westerse tradities laten zien dat over bewustzijn en zelf heel gedifferentieerd gedacht kan worden en dat het bewustzijn niet alleen het concrete lichaam bezet maar ook veel breder kan worden gedefinieerd binnen bepaalde religieuze (Boeddhistische) tradities. Deze thematiek is al stof voor een studie op zich en valt daarom buiten het bestek van deze tekst.
Ik ben van mening dat zelf en lichaam bij elkaar horen en elkaar bepalen. Zowel substantieel als functioneel. Geen zelf zonder lichaam en geen lichaam zonder zelf. Het zelf vormt de voorwaarde voor de beleving van het lichaam, het zelf reflecteert over deze ervaring van het lichaam in de vorm van zelfreflectie en het communiceert deze ervaring

met andere ‘zelven’. De inhoud van deze communicatie en de wijze waarop kan cultureel bepaald zijn en hoeft niet plaats te vinden op de wijze die wij in de recente geschiedenis in het Westen kennen en praktiseren.[66]

Het zelf is niets zonder lichaam al hebben filosofen soms het idee gehad dat het rationeel vermogen een zekere onafhankelijkheid van het lichaam mogelijk maakte en veronderstelde. Ik vermoed dat het begrip zelf, in de filosofie “het subject” genoemd, de voorwaarde vormt voor de rationele beleving van de werkelijkheid en de eigen lichamelijkheid als deel van deze werkelijkheid. Ik zeg met opzet ‘voorwaarde’ omdat het zelf als zodanig ‘even buitenspel’ blijft in deze rationele overwegingen. Pas als de ratio zich terug wendt tot de bron van de gedachten en de uitvoerder van deze activiteit van het denken komt het zelf als oorsprong in zicht en daarmee ook de lichamelijke condities die het denken mogelijk maken. Het zelf ontdekt via de omweg van de ratio zichzelf. Dat laat de geschiedenis van de westerse filosofie zien in de teksten van vele vooraanstaande filosofen.
In het begrip auto-topie, dat ik hier poneer als een nieuw ruimtebegrip naar aanleiding van en in aansluiting bij de gedachten van Michel Foucault over utopie en heterotopie[67], komen twee werkelijkheden bij elkaar die samen de mens vormen: auto, het zelf en topie, topos, de plaats, in deze het lichaam.
Auto-topie is geen Nederlands begrip. ‘Autos’ kan in het Grieks o.a. betekenen: zelf, hij, zij, het, vanzelf, uit eigen beweging, vrijwillig, eigenmachtig, voor zichzelf, alleen, etc. ‘Topos’ kan betekenen: plaats, oord, streek, “Localität”, gelegenheid, stelling, positie, stand. In het oude Grieks wordt ‘autos’ echter nauwelijks of niet gebruikt om het zelf in de huidige betekenis te beschrijven.[68]
In auto-topie komt zowel de eigenstandigheid (en eigenmachtigheid) van het lichaam, als de beleving van de uniciteit van het lichaam bij elkaar. In het ruimtelijke aspect van het lichaam komt ook de relatie met de ruimtes waarin het lichaam zich bevindt tot uitdrukking. Een plaats is altijd omgeven door of bevindt zich in een andere ruimte. Zo ‘woont’ het zelf in het lichaam, het lichaam in het huis, het huis in de wereld en de wereld in de kosmos. Het lichaam neemt plaats in: op die plaats kan een ander lichaam zich niet bevinden, het kan er wel naast of tegenover staan. Daarnaast is het lichaam zelf ook een oppervlak dat bewerkt kan worden, dat “zu-hande” is, om met Heidegger te spreken.[69] De huid kan worden bewerkt, het lichaam kan worden opgetuigd, het kan worden veranderd en aangepast. Het lichaam is object van zorg en alles wat met dit begrip zorg samenhangt. Martin Heidegger noemt in “Sein und Zeit” hiermee samenhangend een aantal aspecten zoals “Fürsorge” waarbij “Rücksicht” en “Nachsicht” een rol spelen, als onderdeel van de omgang met het lichaam.[70]
Levi Strauss heeft in andere culturen onderzocht hoe de relatie tot het lichaam en de man-vrouw verhoudingen en de relaties met de voorouders gestalte kreeg in verschillende opvattingen en gedragingen.[71] Ik noem hem omdat onze westerse wijze van denken en classificeren niet allesbepalend hoeft te zijn, ook niet met betrekking tot de omgang met het lichaam. Hier stoot het denken op zijn grenzen: “Auf diese Grenze stösst man auch in Klassifikationen völlig fremder Kulturen, etwa bei den von Victor Turner beschriebenen Ndembu in Sambia, die Jäger, Witwen, Kranke und Krieger in ein und derselben Klasse zusammenfassen.”[72]
Een (extreem) voorbeeld waartoe de westerse medische techniek ons in staat stelt is de omvorming van het lichaam (en niet alleen maar de verfraaiing via tatoeages bijvoorbeeld). In tv-programma’s worden deze “make-overs” uitgebreid gepresenteerd en jonge meisjes in Latijns Amerika vragen als verjaardagscadeau een borstvergroting of verkleining als hun ouders tenminste kunnen en willen betalen.

De beleving van het lichaam als concrete ruimte is een andere als de beleving van het lichaam in de tijd en het lichaam als vergankelijk lichaam met een begin en een einde. Ook in dat laatste geval is de ruimtelijkheid van het lichaam en de letterlijke constitutie anders dan de categorie tijd(elijkheid) waarmee we de ontwikkelingsgang van het lichaam proberen te beschrijven. Kenmerkend voor de benadering vanuit de tijd is het lineaire karakter van de beleving van de tijd. Wat geweest is komt niet meer terug, is voorgoed voorbij, het heden ontglipt aan onze vingers. Echter de benadering van de tijd als een organische categorie, een groeiproces waarin de vorige fases behouden blijven, doet volgens mij meer recht aan het lichaam en de beleving van de lichamelijke

werkelijkheid. Het lichaam vergeleken met een ui, met steeds nieuwe schillen. De psychische ontwikkeling van het subject zou zo beschreven kunnen worden: ervaringen uit jeugd en kindertijd, uit volwassenheid en ouderdom worden als het ware beleefd als een na elkaar, maar niet elkaar uitsluitend. Het geheugen en de herinnering legt verbanden en haalt ervaringen en betekenissen boven waartoe het subject zich verhoudt. Het autobiografische (en literaire) terugkijken zou zonder dit proces onvoorstelbaar zijn. Tenslotte biedt het begrip auto-topie ook mogelijkheden voor een verdere invulling van het begrip zelf zoals dat ter sprake komt in publicaties over het zelf als meerstemmig en dialogisch zelf. In deze opvatting bestaat het zelf uit meerdere componenten (meer stemmen die aan het woord zijn) die niet allemaal gelijkwaardig zijn en bezit het zelf een *centripetale* en *centrifugale* kracht waarmee het zich een plek in de wereld verovert.[73]

Nog onopgehelderd is de exacte status van dit zelf: wat is dit zelf? Is het een vorm van bewustzijn, zelfbewustzijn? En waarvan is het zich dan bewust? Het begrip auto-topie problematiseert deze vragen nog eens extra omdat in auto-topie het zelf als een 'auto' - met een eigen wilskracht en dynamiek zowel deel uitmaakt van het lichaam (*mijn stelling luidt: zonder lichaam geen zelf*) maar tevens als een 'autocraat' op een bepaalde wijze over dit lichaam dat hij zelf is kan heersen. De vraag is als er centripetale en centrifugale krachten in het zelf werkzaam zijn, wie stuurt deze dan aan, of vormen zij onderdeel van een psychisch proces waar het zelf de motor van is of ondergaat het zelf deze krachten. Een thema dat nog nader onderzoek verdient en dat samenhangt met de ontologische en ontische status van het zelf om de in de terminologie van Heidegger te blijven. Het is ook de vraag of het begrip zelf enkel en alleen vanuit zichzelf gevuld kan worden en of de relatie met de ander, en de verhouding tot het andere, dat wat *niet-zelf* is, niet mede-constitutief gedacht moet worden. Heidegger wijst hierop als hij constateert dat het zelf als subject geconfronteerd wordt met de ander die ook de wereld en zijn wereld bevolken. Ze zijn er in de vorm van het "men".[74] "*Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur Positiven Verfassung des Daseins.* Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmässigen Konkretion. Eindringlichkeit und Ausdrücklichkeit seiner Herrschaft können geschichtlich wechseln.
Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-Selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, dass heisst eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden."[75]

"In *Sein und Zeit* denkt Heidegger dat het mogelijk is om zich, door eigen keuze en verantwoording, terug te halen uit de verlorenheid in het *men*. Het was dan mogelijk om de indifferentie van het *men* te identificeren en modificeren. Het *men* was principieel leesbaar mits ik mijn *Unheimlichkeit* tot mij zou toelaten door de angst daarvoor te aanvaarden. De angst vereenzaamde, zodat het meest eigen bestaan in de wereld zich voordeed. Die Angst holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der 'Welt' zurück - de angst haalt het bestaan terug uit zijn verval in het opgaan in de 'wereld'."[76]
Bij Heidegger is de ander dus in eerste instantie een anoniem ander - een *men* - de wereld van de massaliteit, de massamens zou Th. Oudemans zeggen, die in dit citaat aan het woord komt. Oudemans neemt dan ook afstand van dit denken omdat het een vorm van onleesbaarheid van de mens met zich meebrengt die de pretentie heeft toch gelezen te kunnen worden als men maar diep genoeg doordringt en alle bijzonderheden terzijde laat. Daarmee wordt de mens in concreto vervangen door de mens in abstracto. "Het is onmogelijk om de verantwoordelijkheid op mij te nemen voor deze taal en zijn betekeniswereld die de mijne niet is. Het *men* is de aanwijzing naar een onleesbaarheid van de eigenlijke taal zoals die in mijn massabestaan van zich blijk geeft. In Heideggers *Selbstgespräch* wordt dit duidelijk: in de omgeving van de eigenlijke taal heeft *niemand* het gedaan."[77]
Na deze kleine speldenprik aan het adres van Heidegger kiezen wij ervoor niet van het neutrale *men* uit te gaan maar van de concrete ander als "ander", eigen en vreemd tegelijk. Want met het *men* doet het subject geen zaken en daarmee is het zelf ook niet in gesprek. Afzetten tegen het *men* levert in Heideggeriaanse zin misschien een vorm van bewustzijn op maar nog geen besef van intersubjectiviteit en gesprek/dialoog.
De (ruimtelijke en psychologische) afstand tussen zelf en ander is dus constitutief voor het zelf-verstaan. De uitdaging ligt er nu om het zelf ook als een concrete ruimte te denken die het zelf via zijn lichaam, als auto-topie, inneemt in de wereld. De vraag of de beleving van deze auto-topie ook niet een vorm van ervaren van een heterotopie kan zijn

(en eventueel vergezeld van een effect/gevoel van vervreemding), dus de beleving van het lichaam als een andere, respectievelijk vreemde plaats, komt terug in de de paragraaf over zelfverlies.

2.2 Plaats van het lichaam als zelfplaats in de wereld

"Die Namen bezeichnen nicht die Dinge:
sie umhüllen sie, sie ersticken sie.

Aber die Dinge zerreissen
ihre Worthüllen
und sind wieder da, nackt,
und erwarten eine wenig mehr als die Namen.

Nur die eigene Stimme der Dinge
kann sie nennen,
die Stimme, die weder sie noch wir kennen,
in dieser Neutralität, die kaum spricht,
Dieses riesige Stillschweigen, an dem Wellen brechen."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[78]

De mens als subject, met zijn lichaam als zelfplaats, auto-topie, ontdekt tijdens de ontwikkeling gaandeweg zijn plaats in de wereld als zinhorizon. Het begrip plaats in de wereld is in deze op te vatten als concrete plek waar het zelf zich als lichaam bevindt, de leefwereld, maar ook de mogelijkheden die dit zelf in zijn lichaam heeft om zich te verplaatsen en zich te ontwikkelen in de leefwereld. De ontwikkeling van dit lichaam in biologische, psychische en sociologische zin vindt plaats in een 'organisch' beleven van de tijd (we worden ouder) waarin groei en afbraak centraal staan van de mens als zelfplaats. Plaats in de wereld is dus de concrete plek van de mens binnen zijn leefwereld, een plek die gekenmerkt wordt door uiterlijke en door innerlijke omstandigheden. Sociale relaties, werkzaamheden en activiteiten, en de beleving van dit alles door het subject die op basis hiervan een (dynamisch) beeld van zichzelf heeft en die nadenkt over de wereld. Kortom ook het lichaam geeft te denken om Ricoeur te parafraseren.[79]
Het lichaam is naast het concrete materiële object ook een symbolische werkelijkheid. Het is een concrete werkelijkheid die bemiddelt tussen binnen en buiten (het lichaam), zowel letterlijk via voedsel, lucht, warmte en koude, maar ook figuurlijk via gedachten, taal, handelingen, kunst, muziek enzovoort. Als symbolische werkelijkheid kunnen op het lichaam allerlei gedachten en verlangens geprojecteerd worden, het lichaam kan worden afgeschilderd vanuit verschillende perspectieven als waardevol of waardeloos, kortom het lichaam kan als gevolg daarvan ook speelbal zijn van menselijk handelen. Zelfverminking past in dit rijtje als een vorm van handelen die het eigen lichaam benut om bepaalde wensen te vervullen of ervaren tekorten op te heffen. De strategie die gekozen wordt blijft heel dicht bij datgene wat het meest voorhanden is: het eigen lichaam. Het zelf neemt het lichaam als het ware in gijzeling. Reclame, kunst, muziek, wetenschap, techniek, alle werkvelden van het menselijk bestaan worden bepaald en gedragen door onze lichamelijkheid, onze wijze van zijn van onszelf door en via ons lichaam. Zowel concreet als symbolisch speelt het lichaam een van de hoofdrollen.

De mens als zelfplaats, neemt zichzelf overal mee naar toe. Zijn zelfplaats is de basis voor alle bindingen en relaties in ruimte en tijd. Dit betekent dat het lichaam in alle soorten van binding een fundamentele rol speelt. Als wij in een wereld van verbindingen leven, een netwerk, zoals Foucault stelt, moderne vormen van heterotopiën, dan is het lichaam bij uitstek de plek waar die relaties ook in de vorm van een zelfbeeld hun neerslag krijgen. Het ritueel pakt dit gegeven op om deze relaties te verbeelden. In

religieuze (en andere) rituelen voorbeeld krijgt dit extra accent – bijvoorbeeld het huwelijksritueel: niet het contract, de geestelijke overeenstemming en toestemming, maar de lichamelijke voltrekking van de (ver)binding krijgt dan aandacht. De consumptie van het huwelijksverbond is hiervan een voorbeeld. Het laten aanbrengen van tatoeages bij het toetreden tot een clan in Japan (of straatbende in de VS of elders) is een ander voorbeeld van de rol die het lichaam vervult in het ritueel. De bewerkte huid is dan als het ware het 'diploma'. De verbintenis wordt letterlijk op het lichaam vastgelegd. Zo is het aantal voorbeelden eindeloos waarin het lichaam een belangrijke rol speelt in de vormgeving van onze sociale contacten en de gestalte van onze maatschappijen.

Een eerste verkenning van de auto-topie

Er zijn een groot aantal vragen te stellen naar de positie die het lichaam als auto-topie, als zelfplaats, inneemt in de wereld als zinhorizon. Een aantal vragen die als een soort verkenning zijn bedoeld wil ik hier de revue laten passeren. De vragen zijn vooral een manier om de breedheid van het terrein te markeren als we op een meer abstracte wijze het lichaam definiëren als zelfplaats, auto-topie, in relatie tot zelfbeeld en wereldbeeld. Ik blijf hierbij binnen de kaders die het denken over auto-topie vanuit de relatie autonomie-heteronomie, de relatie tijd-ruimte, de relatie binnen-buiten, de relatie horizontaal-verticaal, de relatie boven-beneden, de transformaties en relaties van de auto-topie, de religieuze en de filosofische dimensie bepalen. De vragen kunnen ook aanscherpend werken bij de verkenning van onze problematiek.

A. Zelfervaring van de auto-topie:
In de mens als auto-topie wordt het zelf als voornaamste bron, als kern gezien. Maar wat is dit zelf? Ervaart het zelf zichzelf door het lichaam als ruimtelijk of als tijdelijk bepaald, of beiden? Wordt de tijd lineair, cyclisch of mystiek ervaren?[80]
Ervaart het zelf zich door afzetting (autonomie) tegenover andere zelven (heteronomie)
Ervaart het zelf zich door een accent op de topos, de plaats, het lichaam, waardoor het zelf zich onderscheidt van anderen?
Waar legt de mens als zelfplaats accenten om zich te onderscheiden, om zich als het ware waar te nemen als zelfplaats?
Welke rol speelt het bewustzijn van zichzelf in deze ervaring waar het lichaam als auto-topie wordt gezien. Waar zetelt het bewustzijn, wat is het bewustzijn in deze?

B. Zelfontwerp van de auto-topie:
De mens als zelfplaats leeft vanuit een bepaalde motivatie, met bepaalde verwachtingen en doelstellingen. Hoe gaat hij om met de contingentie van zijn bestaan, zijn grenzen, zijn falen en mislukken. Kortom welk effect heeft de horizontale en verticale dimensie in zijn bestaan op zijn bestaan als auto-topie. Is zijn zelf-plaats onderwerp van een project, de mens als auto-topisch project? Op welke wijze ontwerpt hij zichzelf in ruimte en tijd en hoe geeft hij daar betekenis aan?
Als auto-topie kan de mens ook kiezen voor utopieën als na te streven doelen. Wat levert dat op voor zijn veld van betekenissen en zijn zelfverstaan, voor zijn horizontale en verticale dimensie in het verstaan van de werkelijkheid? Voor de spanning tussen exterioriteit - interioriteit in relatie met deze auto-topie (Levinas)? Zie ook de religieuze dimensie in deze en de effecten ervan op het zelfontwerp.
De horizontale en verticale dimensie zijn beiden wijzen van betekenis-geven. Hoe wordt dit vanuit het lichaam zichtbaar en is er een lichamelijke basis hiervoor?

C. Auto-topie binnen heterotopiën:
Michel Foucault beschrijft het begrip heterotopie in tegenstelling tot de utopie (*een niet reële ruimte - een niet-plaats - die dus ook eigenlijk (nog) niet bestaat*) als een concrete ruimte waarin een utopie gerealiseerd is, en die bestaat uit een netwerk van relaties die beschreven kunnen worden met oog voor de mythische en de reële dimensie ervan.[81]
Voorbeelden zijn (tijd)ruimtes die het subject doorloopt zoals een reis op een boot, de tijd in de gevangenis, kazerne, school, op een feest etc. Foucault formuleert verschillende basisvoorwaarden waaraan heterotopiën als andere of afwijkende ruimtes voldoen. Ik geef ze heel kort weer met een enkel voorbeeld:

(1) Hij vermoedt dat er geen culturen zijn die de heterotopie niet kennen. Hij maakt daarbij onderscheid in twee grote groepen die een rol spelen bij het begin van elke maatschappij: de *crisis-heterotopie* waarbij sacrale (verboden) ruimtes met het oog op mensen die zich in een crisis bevinden een rol spelen (bijvoorbeeld initiatie of reiniging), en de *afwijkings-heterotopie*, waar individuen geplaatst worden die niet in de maatschappij passen (bijvoorbeeld in de psychiatrische instelling).[82]
(2) Heterotopiën functioneren in de loop der tijd anders en kunnen ook van betekenis veranderen omdat het gebruik van de ruimte verandert of de opvattingen daarover.[83]
(3) Een heterotopie kan op een plek meerdere ruimtes bevatten die onverenigbaar zijn (de bioscoop, de tuin, het huis waarin zich ook een sacrale ruimte bevindt).[84]
(4) Heterotopiën zijn vaak gebonden aan een tijdsfase, door Foucault *heterochronie* genoemd. De heterotopie functioneert volledig, zo zegt hij, als mensen breken met de oorspronkelijke tijd waar ze uit voortkomen. Heterotopiën kunnen betrokken zijn bij het opeenstapelen van de tijd (museum) of bij het vluchtige karakter van de tijd (feestweide die een tijdelijke ruimte is voor feest)[85]
(5) Heterotopiën veronderstellen een systeem van openingen en sluitingen dat hen tegelijkertijd isoleert en doordringbaar maakt.[86]
(6) De heterotopie heeft een functie ten aanzien van de leefruimte. Ze kan als een illusie werken, als een *illusie-heterotopie* (bordeel) of omgekeerd als een *kompensatie-heterotopie* omdat de er een "betere" ordening van de realiteit en maatschappij mogelijk is in een nieuw model (kolonie).[87] Het begrip heterotopie levert zo door de verscheidenheid en differentiëring ervan een breed scala aan mogelijkheden om concrete ruimtes te beschrijven en te onderscheiden in onze samenleving.

Als auto-topie doorloopt de mens verschillende heterotopiën. Welk effect heeft dat op zijn zelf-verstaan en wat draagt dit bij aan zijn eigen zelfontwerp? De sacrale werkelijkheid in de vorm van concrete ruimtes waar deze werkelijkheid wordt aangewezen, geduid en eventueel zichtbaar wordt gemaakt kan ook een heterotopie worden genoemd; het andere, respectievelijk vreemde valt niet te koloniseren of in te passen in het eigen wereldbeeld waardoor het fundamentele vreemde van dit andere verloren gaat, ook niet door een opvatting van sacraliteit. God, het goddelijke, het sacrale blijft een vorm van weerspannige vreemdheid houden die door het subject niet is te neutraliseren via zijn denken of handelen. Het ritueel is daarom in deze zin een vorm van omgaan met het ten diepste 'onhandelbare/onbeheersbare'.

D. Auto-topie in relatie en transformatie:

Een mens als auto-topie onderhoudt concrete relaties, waaruit bestaan deze en met wie worden deze onderhouden, wat leveren deze relaties op voor de auto-topie en hoe gaat dit in zijn werk? Vooral wat betekenen deze relaties niet alleen voor het zelf, maar vooral ook voor het lichaam en de beleving van het lichaam in de wereld?

Extensie en intensivering van het zelf als auto-topie vindt plaats via taal, ideologie, en gedrag. Wat is de werking van bijvoorbeeld de beperking of de inperking van het zelf? Ook gezien in ruimte en in tijd, wat doet dat met het lichaam, met het zelfbeeld en met de zelfwaardering?

Elk mens als auto-topie ontwerpt zelfbeelden, we kunnen die '*auto-pictures*' noemen en ze ontwerpt wereldbeelden, '*mundus-pictures*' genaamd. Hoe verhouden beiden zich, wat is hun expliciete object, wat is de positie van het subject in deze?

In het ontwerp van de mens als zelf en als auto-topie kunnen hiërarchieën vaak een grote rol spelen, met een basis en een top, modellen voor zelfverwerkelijking, graden van gedeelde intimiteit, andere vormen van gedrag, vormen van binding, uitdagingen en valkuilen. Waar ligt precies het fundament in het lichaam, in de topos? Waar vindt de overgang in deze modellen plaats tussen lichaam en geest, vlees en ratio; vanuit welk kader wordt dit beschreven en is er altijd een overgangsmoment? Hoe is de waardering geformuleerd – is er een voorkeur voor het lichaam of afkeur van het lichaam?

E. Auto-topie binnen de religieuze dimensie:

Heeft de mens als auto-topie ook een religieuze kern en waaruit bestaat deze dan? Of is religie een soort functioneel kenmerk, een toegevoegde waarde die niet tot het wezen van de auto-topie behoort?

In de mens als auto-topie kan God een plaats innemen: is God aanwezig in het lichaam en heeft het lichaam weet van een God? Hoe kleurt dit laatste de waarneming van de

werkelijkheid en de wereld en wat betekent dat voor ons wereldbeeld? Met andere woorden is er een goddelijke evidentie die met/via ons lichaam kan worden ervaren en hoe evident is deze ervaring dan? Heeft het lichaam wel een aandeel in de ervaring van het verticale? Vgl. bijvoorbeeld de (donkere en niet zo toegankelijke) teksten van Meister Eckhardt over de ziel en het zich openbaren van God in de ziel.[88]

F. Auto-topie als filosofisch concept:
Concluderend kunnen wij stellen dat nadenken over het lichaam als auto-topie een wijze van filosofische reflectie is van het zelf over zichzelf als plaats/topos, binnen het kader van de wereld als zinhorizon. De ruimtelijke gebondenheid van dit denken, de gekleurdheid door tijd en omstandigheden (context) en de conceptuele vertaling hiervan in begrippen en beelden roept vragen op die de moeite waard zijn om te stellen zonder dat de verwachting vervuld wordt dat ze ook allemaal beantwoord kunnen worden. Tenslotte een laatste vraag: zijn er ook nog andere dimensies dan ruimte en tijd waar de auto-topie aan onderworpen is? Wat betekent dit dan?

Deze vragen kunnen ons denken in een bepaalde richting sturen. We starten bij het lichaam als concrete ruimte en de beleving daarvan om deze vragen te verkennen en verder in de 'grondverf' te zetten, om met een metafoor uit de schilders-wereld te spreken. Het begrip heterotopie zal daarbij een leidraad zijn om te onderzoeken hoe het lichaam als auto-topie zich in diverse heterotopiën zal manifesteren en wat de effecten daarvan zijn op het zelfbeeld en wereldbeeld. En omgekeerd hoe een zelfbeeld respectievelijk wereldbeeld gevolgen heeft voor de inrichting van een heterotopie. Het concentratiekamp is een goed voorbeeld van dit laatste: op basis van een wereldbeeld worden vermeende (politieke) tegenstanders verzameld en vastgehouden op een bijzondere niet alledaagse plaats. De bovenstaande vragen zullen niet allemaal systematisch worden beantwoord. Het zijn vooral ook vragen die het denken kunnen sturen en begeleiden. Gedurende het proces van schrijven zal langzaam aan meer helderheid ontstaan. Dan wordt er meer 'kleur' aangebracht.

3. Thuis en niet thuis in de wereld

"Durch ein Staunen werden wir geboren,
durch ein anderes werden wir sterben.

Leben ist, dieses Staunen abzulegen.
Es sei denn, das Geburt und Tod
Tod und Geburt sind.

Das Leben wäre dann ein weiteres Staunen:
das dritte.

Das untragbarste."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[89]

3.1 Thuis: wonen in de wereld (Heimat)

"Thuis

Verrassing
na zolang
door een liefde

Ik meende dat ik haar had laten slingeren
door de wereld"

Giuseppe Ungaretti[90]

Emmanuel Levinas heeft in zijn werk "Totalité et Infinité" een beschrijving gegeven van het wonen, het zich thuis voelen en als het ware 'nestelen' in de wereld.[91] Het huis is de ruimte waarin gewoond kan worden, een privé-domein in de wereld. Een huis dat als toevluchtsoord dient voor elke dag, waar het dagelijks leven gesleten wordt en waar de nacht wordt doorgebracht. Het huis staat voor de persoon die het bewoont, het draagt zijn kleur, de inrichting getuigt van de smaak en de voorkeuren van zijn bewoners. Het huis kent (meestal) kamers met eigen functies. Zo is het traditionele Japanse huis een model voor een wijze van leven en denken. Verticale en horizontale dimensie hebben een eigen betekenis. Hoe dieper in het huis, hoe meer privé de ruimte. De horizontale dimensie staat voor de sociale relaties, de verticale voor de relatie met de hemel. Verplaatsbare wanden herdefiniëren de ruimte en het gebruik ervan. Het huis in een grote stad, het huis in een dorp, of in een gemeenschap op het platteland in Europa, Azië of Afrika leert ons hoe de mensen in het leven staan en hoe zij tegen de wereld aankijken. Het huis zou je een tweede huid om het lichaam kunnen noemen. Het is geen heterotopie, geen andere plaats, maar een eigen plaats, een voorwaarde om te leven als mens, als auto-topie in een zinvolle context.[92] Een mens "van huis en haard verdreven" is een ontheemde mens, een mens zonder 'heem'/'Heimat', zonder thuis. Het huis en de woonplek draagt herinneringen met zich mee en zijn daarom kostbaar. In het huis worden ze bewaard via foto's, boeken, sieraden, objecten die voor de bewoners betekenis hebben. Ook de herinnering aan mooie gebeurtenissen krijgen een bijzondere plaats zoals de trouwfoto, de foto's van kleine kinderen, ze vormen een samenballing van momenten van genieten. In noodsituaties kan de herinnering aan het genieten een redmiddel zijn om de moed niet op te geven.[93] Robert Antelme beschrijft deze ervaring aan de hand van het roosteren van wat aardappels in een werkkamp waar hij als gevangene opgesloten zit tijdens de Tweede Wereldoorlog.[94]

Als mens word je in de wereld geboren, "hinein" - "geworfen" zou Heidegger zeggen. Wat bedoelt Heidegger met de wereld in deze? Welke concrete ruimte heeft hij op het oog? Is het de wereld als zinhorizon? Welke vooronderstellingen worden hier niet uitgesproken met betrekking tot de concrete wereld?[95] Voor Heidegger nemen de begrippen thuis (Heimat) (thuiskomst) en heimwee in navolging van Hölderlin een belangrijke plaats is als hij spreekt over de wereld als Dasein. Een wereld die wij nooit kunnen verlaten en loslaten, die deel uitmaakt van ons wezen. De wereld waarin Heidegger opgroeide en leefde, het Zwarte Woud, de poëzie van het landschap hebben zijn wereldbeeld gekleurd en klinken door in zijn denken. Dat is een aanwijzing voor het feit dat het wonen in de wereld een vorm van persoonlijk existeren is die nauw aansluit bij de lichamelijke ervaringen van het zelf. Het abstraheren van dit persoonlijke karakter miskent niet alleen de uniciteit van de waarde ervan voor het subject maar maakt ook iets algemeen wat in zijn bijzonderheid niet te veralgemeniseren valt. Concreet: gelden de beschrijvingen van Heidegger ook in een andere context zoals voor de trekkende nomaden in Tibet en Mongolië, voor de Bosjesmannen in Afrika en Aboriginals in Australië, de eskimo's in Groenland. En omgekeerd, het landschap werpt ook zijn schaduw op het denken. Simon Schama laat in "Landscape en Memory" zien welke rol het landschap in de beleving ervan en de omgang ermee speelt in onze cultuur en ons denken.[96]
De leefwereld van de mens bestond voordat de hedendaagse mogelijkheden om te reizen er waren voor de meesten uit een kleine habitat. Een overzichtelijke leefwereld. Van oudsher is de mens een wezen dat zijn habitat geschapen heeft in een wereld die niet op de mens was ingericht.[97] Met hulp van de grondstoffen die de mens aantrof en met zijn vernuft heeft hij delen van de natuurlijke wereld omgezet in *cultuur*. Cultuur is wereld die leefwereld is geworden. Vaak een leefwereld voor miljoenen tegelijk met alle mogelijke voorzieningen en logistieke mogelijkheden. De grote steden zijn daarvan een sprekend bewijs. Toch wonen wij eigenlijk nog op de oude wijze: ieder gezin voor zich, allemaal in kleine wooneenheden met het huis als privé-domein, dus deel van het lichaam als auto-topie. Maar de natuurlijke omstandigheden waarin het wonen van de mens deel uitmaakte van een leefmilieu zonder al te grote belastingen voor dit milieu liggen ver achter ons in de geschiedenis. Het effect op de natuurlijke leefwereld van talloze dieren en planten is reusachtig. Wij leven nu in de tijd dat onze hele aarde een soort habitat is geworden. Ze kan met verre reizen worden verkend en ervaren als een *globus*.[98] Ons handelen krijgt een globale dimensie met een globale verantwoordelijkheid. Maar de globale effecten van ons handelen op het gebied van milieu en omgeving kunnen naast de gruwelijke beelden van vervuilde delen van de aarde alleen nog maar met onnauwkeurige modellen worden nagebootst. De wereld als aarde is op dit moment nog te groot en te onvoorspelbaar voor onze wiskundige extrapolaties en pogingen om te manipuleren zoals de poging om het milieu naar onze hand te zetten door bijvoorbeeld de vermoede opwarming van de aarde te reguleren.
De meesten hebben tot nu toe (nog) niet de gelegenheid om de aarde te verlaten via bijvoorbeeld een ruimteschip. Als in de toekomst ruimtereizen mogelijk worden en het deel van ons melkwegstelsel kan worden verkend (en misschien bewoond) worden de perspectieven weer anders.

Thuisgevoel: binnen en buiten

De opgroeiende mens leert langzaam en stukje voor beetje de omringende wereld kennen door een verkenning van de buitenwereld. Dit kan alleen maar plaatsvinden vanuit een vertrouwdheid, een vorm van veilig verkennen van de wereld.[99] Als de wereld ervaren wordt als een *grote boze buitenwereld* is er geen sprake van verkenning maar van beschermingsmechanismen ontwikkelen en zich afschermen. Beveiliging is dan het motto, zelfbescherming, proberen te overleven. Het begrip 'getto-mentaliteit' duidt in die richting, proberen ik in leven te blijven, opboksen tegen de heersende onderdrukkende omstandigheden. Dat kan van alles zijn: armoede, geweld, ongeletterdheid, terreur van overheid en/of straatbendes, criminele organisaties. Bewoners van zogenaamde narco-staten zoals Mexico, vooral de grensplaatsen die fungeren als doorvoerhavens van drugs en mensensmokkel, kunnen erover meepraten.
Door de toegenomen reis - en vervoersmogelijkheden treedt er niet alleen schaalvergroting op in de beleving van de wereld als aarde/globus maar wordt die ervaring ook complexer en vergt het meer inspanning om jouw beeld van de wereld als

wereld coherent samen te stellen. Als je overal bent geweest en overal wilt zijn, ben je misschien nergens meer echt thuis. Dan zijn in principe veel plaatsen geschikt om te wonen en te leven. Wonen in de wereld is het resultaat van ervaring en visie. Visie als keuze om te leven zoals jij wil, zodat jij als mens tot z'n recht komt. Het huis inrichten wil zeggen je leven inkleuren. Het is dus vooral ook denken aan een thuis, een basis, een plek waar je voelt dat je er helemaal mag zijn.[100]

Thuis staat tegenover vreemd, en vreemd is anders, is niet-thuis. Een hotelkamer is een tijdelijk verblijf, geen thuis. Wonen vindt plaats in een thuis. Alles wat niet thuis is valt moeilijk te bewonen zonder dat aan het verlangen van het subject als zelf tekort wordt gedaan. Dan is het leven aanpassen, zich voortdurend schikken naar de omstandigheden, voortdurend actief, op weg, rusteloos. Anders vraagt aanpassing en op je hoede zijn, totdat deze plaats eventueel een thuis wordt. Het zou interessant zijn om te onderzoeken of de toename aan reismogelijkheden en het daadwerkelijk reizen op grote schaal voor een deel van de mensheid ook een verlies aan thuiservaringen met zich mee heeft gebracht en wat daarvan dan de betekenis is.

Naast het verkennen van de wereld door het zelf bestaat er ook zoiets als een uitbreiding/extensie van het zelf over de wereld. In de verkenning van de wereld haalt het zelf als het ware dingen naar binnen, de belevingswereld binnen. In de extensie van het zelf worden dingen naar buiten gebracht, legt het zelf de wereld zijn ideeën en gedragingen op. Het is een extensivering van het zelf. In de ontwikkeling van het zelf worden ervaringen opgeslagen en gaan zij deel uitmaken van het zelf. Het zelf wordt zo een uitgebreid zelf met invloeden van buiten. Omgekeerd probeert dit zelf ook invloed uit te oefenen op de wereld buiten zichzelf. We kunnen dit een vorm van kolonialisering van de wereld noemen, een vorm van imperialisme. In de filosofie van E. Levinas wordt gesproken over het men, de derde persoon enkelvoud, die niet een ik of een jij is, maar een onzijdigheid die zich uitbreidt over de wereld.[101] Die onzijdigheid wordt ook zichtbaar in ons taalgebruik als gesproken wordt over 'wij' terwijl het over een subject gaat (een uitbreiding van het subject als persoon met de bedoeling het argument meer gewicht te verlenen). Of de formuleringen die gebruik maken van het notie dat het vanzelfsprekend is zo te denken of te handelen terwijl dat slechts voor een of voor weinig personen geldt. Ronald Barthes heeft dit proces geanalyseerd in het dagelijkse spreken en hij benoemt dit spreken mythisch, het is een vorm van ideologisch taalgebruik, een vorm van de werkelijkheid taalkundig naar je hand zetten.[102]

Spreekwoorden zijn een samenballing van betekenis die in deze zin vaak worden ingezet. Talloos zijn de spreekwoorden in onze taal die het 'thuisgevoel' en het verkennen van de wereld ter sprake brengen.[103] Formuleren deze spreekwoorden daarmee een fundamentele waarheid? Alle grote reisverhalen, ook de religieuze, (en de sprookjes) starten de reis om een keer ergens thuis te komen, het land van belofte. Het kan de beschrijving van een groeiproces gericht op transformatie worden genoemd. Reizen om te ontdekken wie je bent, wat je kwaliteiten zijn en waar het uiteindelijk om draait in je leven. "En ze leefden nog lang en gelukkig" als ze eindelijk na alle omzwervingen en avonturen thuis zijn gekomen, als de draak is verslagen en het meisje gered. Eenmaal thuis is de noodzaak voor een nieuwe reis, een nieuwe ontdekkingstocht, eigenlijk voorbij, of het zou al moeten zijn om economische redenen. Economie en kapitaal hebben het reizen tot een vanzelfsprekendheid gemaakt. Ontdaan van alle heldendom is het reizen nu eerder vervoeren van mensen en goederen. Vanaf de 16e eeuw werd het maken van reizen gemotiveerd door de wetenschap en drang om te ontdekken.[104] In onze tijd is het toerisme het fenomeen dat het reizen bevordert. Ton Lemaire doet in de "filosofie van het landschap" daar uitgebreid verslag van en hij laat zien hoe dit toerisme als verkenning van 'nieuw landschap' ook teruggrijpt op oude diepgewortelde verlangens.[105] In de naaste toekomst zal de ruimte om de aarde reisbestemming worden. Als wij ons kunnen aanpassen aan nieuwe (technische) levenscondities in de ruimte zal deze zeker verkend gaan worden en waarschijnlijk bewoond door mensen in ruimteschepen. Wat nu nog science fiction lijkt is sneller mogelijk dan we misschien zullen denken.

Virtueel reizen is sinds de invoering van de computer een andere nieuwe mogelijkheid. Jos de Mul spreekt over een cyberspace odyssee met nieuwe (utopische) mogelijkheden van reizen door ruimte en door tijd.[106] Science fiction films laten zien hoe de verplaatsing van lichamen plaatsvindt door dematerialisatie en de aanwezigheid van lichamen wordt voorgespiegeld door hologrammen. Als deze mogelijkheden waar worden zal dat een

fundamenteel impact hebben op de beleving van ons lichaam in relatie met de notie binnen-buiten. Ook het zelfbeeld en het wereldbeeld zullen dan niet meer hetzelfde zijn voor het concrete individu dat dan bij dematerialisatie samenvalt met zijn materie die zijn lichaam uitmaakt. De meest radicale materialisten in de filosofie zullen dan gelijk krijgen dat het lichaam en de mens eerst en vooral materie is en niets meer.

3.2 Niet thuis in de wereld

"Lied

Die Zeit hat Furcht.
Die Furcht hat Zeit.
Die Furcht

spaziert durch mein Blut,
entreisst mir meine beste Früchte,
reisst meine beklagenswerte Mauer nieder.

Zerstörung aus Zerstörungen,
nur Zerstörung
und Furcht,
viel Furcht,
Furcht."

Alejandra Pizarnik [107]

Er zijn vele manieren waarop je de wereld waarin je leeft en woont als vreemd kunt ervaren, als niet meer 'thuis'. Het 'thuisgevoel' heeft te maken met een aantal factoren waarvan veiligheid en het ontbreken van angst er een van is. Zich kunnen ontplooien en zijn die men wil zijn op dat moment, is een andere belangrijke factor. Als ontplooiing en een perspectief op verandering respectievelijk verbetering niet meer mogelijk zijn, als angst gaat overheersen, als er voortdurend een gevoel van onveiligheid en bedreiging heerst, reageert een mens op deze bedreigingen. Tegelijkertijd treedt een gevoel van onbehagen op. Dat onbehagen is maar tot een zekere hoogte vol te houden en gedurende een afgebakende tijdspanne. Als er geen perspectief aanwezig is dat het zal ophouden kan de psyche ernstig ontregeld worden. De persoon in kwestie geeft zichzelf dan op: hij is niet meer te helpen en niemand kan hem meer helpen, tenminste dat denkt hij.
Kijken we nauwkeurig naar de omstandigheden waarin dit kan optreden dan kunnen we grofweg onderscheiden tussen uiterlijke omstandigheden die dit proces kunnen bevorderen en innerlijke omstandigheden die hiertoe kunnen leiden. In het laatste geval hebben we het dan over psychopathologie. Ik noem een paar voorbeelden van uiterlijke en innerlijke omstandigheden.

"Unheimliche" wereld

De wereld kan "unheimlich"[108] worden in de letterlijke zin van het woord als je wordt opgepakt als vijand van een regime. Dat is een andere invulling van het begrip *Unheimlich* als de Heideggeriaanse die een kenmerk is voor de wereld als zodanig en waarvoor de mens bang is: "Das Fürchten um als Sichfürchten vor erschliesst immer - ob privativ oder positiv - gleichursprünglich das innerweltliche Seiende in seiner Bedrohlichkeit und das In-Sein hinsichtlich seiner Bedrohtheit. Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit".[109] Angst en vrees zijn dus een modus van het bestaan als zodanig volgens Heidegger. Maar ik spreek over een nog heel andere dreiging, los van het feit of

Heidegger gelijk heeft. Hier gaat het om het naakte geweld dat in de wereld zichtbaar wordt. Niet alleen sciencefiction films brengen dit in beeld. Ook een genre als de film noir kan laten zien dat mensen hun houvast in de maatschappij verliezen. In Japan zijn er verzamelplekken waar werknemers die ontslagen zijn wonen als zwervers omdat zij hun eigen gezin en familie uit schaamte niet meer onder ogen durven komen. In een film als de Matrix-trilogie is de wereld niet wat ze lijkt: de werkelijkheid is donker, hels en bedreigend. Wat de mensen wordt voorgespiegeld, terwijl ze verbonden zijn aan een baarmoeder/voedmachine, is virtueel. De wereld wordt bestuurd door machines en daarin is geen hoofdrol weggelegd voor mensen. Deze worden als energiebron gebruikt in een reusachtig complex. De wereld van de techniek, de robots en de mechanisering hebben hier de evolutionaire touwtjes in handen gekregen. Een omkering van het menselijk perspectief als gevolg van menselijk falen en industrieel vernuft. Het lichaam als zelfplaats komt in een nieuwe ruimte waarin het vertrouwde ontbreekt. Hij moet zijn weg leren vinden in een nieuwe wereld. Het zelf moet zich opnieuw oriënteren in de wereld. Ook de wereld is veranderd als leefruimte, als vertrouwde omgeving. De hoofdpersoon in de Matrix moet zich als het ware opnieuw zelf uitvinden. Tijdens dat proces zet hij de weg uit voor zijn volgelingen die in hem een nieuwe Messias zien, een tegenkracht tegen de machines, een verlosser uit de virtuele gevangenis. Het lichaam als vechtmachine wordt ingezet om een verloren gegane vrijheid te veroveren, een vrijheid die op de eerste plaats een herwonnen vrijheid is over het eigen lichaam en de eigen gedachten. De film laat zien dat als je enkele aspecten van de menselijke lichamelijke werkelijkheid in een nieuwe context brengt, in dit geval, de koppeling van het lichaam aan een tijdloze baarmoedermachine, via een plug in de nek, dat daarmee het hele wereldbeeld en zelfbeeld van de personen gaat kantelen. Eenmaal losgekoppeld, wakker geworden uit hun virtuele droom wacht hun een gruwelijke ontdekking en een hevige strijd tegen de machines, producten van eenzelfde intelligentie als de baarmoedermachine.
Films in dit genre verkennen de menselijke mogelijkheden. Ze projecteren in de toekomst nieuwe verwachtingen en geven daarmee de fantasie vleugels. De beeldtaal is er echter meestal steeds eentje van geweld, van overleven, van terugval in primitieve situaties, van vechten tegen een overmacht. Het is een uitvergrote sprookjeswereld. De films die serieus het scenario van een tot ondergang gedoemde mensheid proberen te schetsen, een ondergang meestal door de mens zelf veroorzaakt, vallen ook terug op de biologische overlevingsdrang van de mens die hem in deze nieuwe situatie op de been moet houden. Daarmee is het patroon duidelijk: het lichaam moet zich manifesteren tegen een overmacht van geweld in, het moet in een heterotopie zich opnieuw leren aanpassen en valt daarbij terug op 'oude' dat wil zeggen bekende mechanismen die wij al uit de evolutie van de mensheid kennen.
Naast de fantasiewereld van de film en de literatuur zijn er ook ervaarbare echte bedreigingen in ons leven. Verlies van vertrouwde waarden en normen, van 'zekerheden' waar tot nu toe je leven op was gebouwd, werk, relaties, een gezin, familie, een geestelijk houvast, geloof, rituelen en andere vormen van houvast, kunnen ertoe leiden dat de wereld als vreemd en vijandig wordt ervaren. Wij zien dan ook dat zwervers op basis van hun dagelijkse ervaring anders in het leven komen te staan dan daarvoor. Zij ervaren de wereld op een nieuwe wijze. Door omstandigheden gedwongen raken ze werk en woning kwijt en belanden op straat als dakloze. Daar moeten ze zich zien te redden. Ze zijn als het ware uit hun vertrouwde wereld gevallen en wakker geworden in wat voor velen een nachtmerrie lijkt. In landen waar geen sociaal vangnet is of waar dat slecht ontwikkeld is lopen velen dit gevaar bij verslechterde economische omstandigheden

Werelden in het hoofd

Naast uiterlijke omstandigheden, situaties die je kunnen overkomen, al dan niet door eigen schuld of door acties van anderen, kan een depressie optreden, of een andere ziekte uit het pathologische spectrum. Ook dan wordt de wereld vreemd en voel je je niet meer thuis. Veel gedrag tijdens een ziektebeeld als depressie kan misschien worden beschreven als een vertwijfelde poging hiermee klaar te worden en opnieuw een plek te vinden in de wereld.[110] Als de persoon in kwestie geen uitweg meer ziet om iets aan zijn

situatie te veranderen kan hij het ook opgeven en dan wordt de weg naar zelfdoding het enige perspectief: een einde maken aan het ervaren leed, onmacht en uitzichtloosheid. Hoe goed doordacht en voorbereid, hoe vastberaden volgehouden en uitgevoerd, het moment dat de persoon besluit het werkelijk te doen, werkelijk een eind aan het leven te maken is meestal niet in een roes. Het wilsbesluit moeten worden omgezet in een daad en het lichaam moet misschien worden gedwongen zoals bij verdrinking. Hoe lichaam en geest precies samenhangen en samenwerken bij pathologische ziektes is object van studie, niet in het minst bij de producenten van medicijnen. Daarmee is voldoende aangegeven dat de lichamelijke component bij deze ziektes een grote rol speelt en dat het niet alleen een kwestie is van psychologie. Psychologische studies zullen het belang van de invloed van het lichaam in deze in hun studie consequent moeten betrekken. De naaste toekomst zal nog meer dan nu het geval is laten zien hoe minuscule kleine hoeveelheden stof invloed kunnen hebben op de beleving van de werkelijkheid.

3.3 De gevangenis als wereld

"Die das Weinen vergessen,
werden eines Tages
trotz ihrer Beklemmung
zur Quelle zurückkehren müssen.

Eines Tages werden sie empfinden,
dass der Mangel an Tränen
jedwedes Gesicht letztlich auslöscht,
auch wenn es Gottes ist."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie [111]

De wereld kan op veel manieren een gevangenis zijn, een vorm van extreme heterotopie. Oorlog is er een van: opeens gelden er andere regels dan in een democratie in vredestijd. Een zekere urgentie om het land te verdedigen of om oorlogsdoelen te halen zet de maatschappij op zijn kop. Als je als burger andere prioriteiten hebt, als je niet wilt meewerken, bijvoorbeeld al door dienstweigering, vorm je een probleem voor de autoriteiten. Gevangenschap of een andere straf volgen. Ook voor de soldaten die deelnemen aan de oorlog wordt hun leven omgegooid. Zij worden onderdeel van een machinerie waar zij geen invloed op hebben. Getuigenissen uit bijvoorbeeld de Eerste Wereldoorlog maken dit duidelijk.
De Tweede Wereldoorlog heeft laten zien dat miljoenen mensen gevangen zijn gezet en vervolgens vermoord. Ook voor hen werd de wereld een grote gevangenis. Zij die niet in staat waren om te vluchten naar de zogenaamde vrije wereld werden opgepakt en opgesloten om daarna getransporteerd te worden naar bestemmingen waar hen de dood wachtte. Nazi-Duitsland was in het uitmoorden op racistische gronden van zogenaamde tegenstanders niet uniek. De industriële vernietiging van de joden en vele anderen via vergassing, dwangarbeid en ondervoeding is niet meer op een dergelijke schaal als georganiseerde methode toepast en is een unicum in de geschiedenis van wreedheid. Voor en na de nazi's waren er anderen die zich van hun zogenaamde vijanden ontdeden. Het eufemistisch begrip 'culturele revolutie' in China in de jaren 1966- tot ruwweg 1976 heeft eveneens miljoenen burgers het leven gekost zonder dat het 'vrije Westen' een vinger heeft uitgestoken om dat proces daadwerkelijk te beïnvloeden. Het zelfde verhaal over wreedheid, opsluiting en moord kan worden verteld ten aanzien van het Stalinistische Rusland en daarna[112] en bijvoorbeeld het huidige Noord-Korea. Dat is des te schrijnender omdat in 1945 door vele regeringsleiders plechtig werd gezworen dat wat zich had afgespeeld in de Tweede Wereldoorlog, genocide op wereldschaal, nooit meer zou mogen worden gedoogd.
In principe kan elk land het gevaar lopen om een gevangenis te worden in de vorm van een dictatuur. Voorbeelden na 1945 zijn diverse landen in Latijns-Amerika (Brazilië, Argentinië, Uruguay, Paraguay, Chili, Colombia o.a.), in Europa (Griekenland,Portugal,

Servië, Albanië, Hongarije, het voormalige Oost-Duitsland - de DDR, Polen, Roemenië o.a.) en in Afrika en Azië (Irak, Iran). Soms is minder documentatie beschikbaar maar vandaag spannen Noord-Korea en het voormalige Birma, tegenwoordig Myanmar geheten de kroon als een gevangenis voor hun burgers. Onderdeel van die gevangenis is niet alleen opsluiting maar ook de systematische kwelling van tegenstanders door marteling. Amnesty International en Human Rights Watch publiceren elk jaar dikke rapporten over deze problematiek. Ook westerse landen die officieel martelen hebben afgezworen maken zich er schuldig aan zoals bleek uit verhoren in Irak en Afghanistan van getuigen die waren gemarteld omdat ze inlichtingen zouden kunnen geven in de jacht op politieke en militaire tegenstanders. In de volgende paragrafen komt het lichaam in de oorlog, de concentratie van de lichamen in het concentratiekamp en de vernietiging van lichamen op basis van een racistisch wereldbeeld ter sprake als een heterotopie waar het lichaam als auto-topie zich aan moet passen of moet sterven. Ik betrek hierbij ook de wereld van het folteren van (politieke) gevangenen.

A. Het lichaam in de oorlog - als voorbeeld de Eerste Wereldoorlog

"Naar LORETTO

für Herman Kasack

Einen Tag lang in Stille untergehen!
Einen Tag lang den Kopf in Blumen Kühlen
Und die Hände fallen lassen
Und träumen: diese schwarzsamtnen, singenden Traum:
Einen Tag lang nicht töten."

Edlef Köppen[113]

De plaatsen/ruimtes waar de oorlog plaatsvindt kan je in navolging van Foucault een extreme heterotopie noemen. De ervaring van die oorlog is divers en de betekenis die eraan gegeven idem.[114] Een citaat uit een tv film op 2-11-2006 rond de eerste wereldoorlog, de slag om de Somme juli 1916 spreekt zo over deze oorlog:
"Dit is het weerzinwekkendste aan de oorlog: die lichtzinnigheid. Je bent als een aap die Gods evenbeeld verscheurt." en "We zijn jouw geesten in dit spel gespeeld door apen, georganiseerd door gekken."[115]

Kanonnenvlees

"We are the Dead. Short days ago
we lived, felt dawn, saw sunset glow,
loved and were loved, and now we lie
in flanders fields."

John Mccrae[116]

Het lichaam telt in de oorlog niet mee. Hoewel het lichaam van miljoenen wordt ingezet om oorlogsdoelen te bereiken is het lichaam zelf niks waard.[117] Tenminste zolang er genoeg voorraad is aan menselijk vlees en mensen die niet massaal verzet plegen tegen deze dwang om te vechten[118]. Ook in de Eerste Wereldoorlog werden soldaten in veewagens naar het front gebracht. Daar werden zij "rücksichtlos" ingezet om afgeslacht te worden. Verhalen over de blindheid van de leiding om hele legers in het vijandelijk vuur te laten lopen voor een terreinwinst van enkele kilometers maken duidelijk dat

mensen, in dit geval soldaten niet als personen met een bepaalde waarde en als onvervangbaar worden beschouwd, maar integendeel als 'kanonnenvlees', een term uit deze periode.[119] Door artillerie in stukken geschoten, ijzer tegenover vlees.[120]
Een ander citaat van een overlevende uit deze film zegt: "In het eerste anderhalf uur vielen er 30.000 doden en gewonden. "het idee van een massale dood moet er blijkbaar ingehamerd worden voordat je het snapt."[121] Daarnaast stierven er tallozen na de slag aan hun verwondingen, het hospitaal is het tweede slachtveld. Een feit dat niet altijd belicht wordt in beschrijvingen van die periode.
Het lichaam van de eigen mensen telt in dit denken niet mee, maar ook het lichaam van de tegenstander is een overbodige last. Een soldaat drukt dit helder uit bij het begin van een aanval vanuit de loopgraaf: "Ze hadden niet gezegd, 'geen gevangenen', maar dat was wel wat van ons verwacht werd."[122] De soldaten ervoeren dat zelf vaak anders. Henri Barbusse, een Frans soldaat schrijft over zijn ervaring in de loopgraaf:

"We onderscheiden delen van lijnen, bestaande uit reeksen van deze menselijke punten die uit de holle lijnen komen en onder de afschuwelijke, stormachtige hemel over de vlakte bewegen. Het is nauwelijks te geloven dat elk van die minuscule stippen een huiverend, kwetsbaar en in de ruimte totaal machteloos wezen van vlees en bloed is, vol ondoorgrondelijke gedachten, oude herinneringen en ontelbaar veel beelden; dit gedwarrel van mensen die even klein zijn als de sterren aan de hemel is verbluffend. Arme medemensen, arme onbekenden, het is jullie beurt om aan te rukken! Een andere keer zal het onze beurt zijn. Morgen zijn wij misschien aan de beurt om te voelen hoe de hemel boven ons hoofd uiteenbarst of de aarde onder onze voeten opensplijt, om bestookt te worden door het wonderlijke leger van projectielen en opgejaagd door orkaanstoten die honderdduizend maal krachtiger zijn dan een gewone orkaan." [123]

"Het zijn landbouwers en arbeiders die je onder hun uniform herkent. Het zijn ontwortelde burgers. Nu staan ze klaar en wachten ze op het signaal van de dood en het moorden; maar wanneer je hun gezichten tussen de verticale strepen van hun bajonetten aandachtig bekijkt, zie je dat het gewoon mensen zijn. Een ieder weet dat hij zijn hoofd, zijn borst, zijn buik, zijn hele lichaam, helemaal naakt, naar de vooraf op hem gerichte geweren gaat brengen, naar de houwitsergranaten, naar de opeengestapelde en gereedliggende handgranaten, en bovenal naar de ordelijke en bijna onfeilbare mitrailleur- naar alles wat daarachter in vreselijke stilte op hem wacht, voordat hij de andere soldaten tegenkomt die hij zal moeten doden. Ze staan niet zoals bandieten onverschillig tegenover het leven en zijn niet zoals wilden door woede verblind. Ondanks de propaganda waarmee ze worden opgehitst, zijn ze niet opgewonden. Ze staan boven iedere driftimpuls. Ze zijn niet dronken, lichamelijk noch geestelijk. Bij volle bewustzijn, in de kracht van hun leven en kerngezond staan ze daar opeengepakt om zich voor de zoveelste keer in die soort krankzinnigenrol te storten die elke man door de waanzin van het mensdom wordt opgedrongen. Je ziet wat er aan dromen, angst en gedachten aan afscheid achter hun stilzwijgen, hun onbeweeglijkheid schuilgaat, achter het masker van kalmte dat op bovenmenselijke wijze hun gelaat bedekt. Het is niet het type helden zoals men zich die voorstelt, maar hun offer heeft meer waarde dan degenen die hen niet gezien hebben ooit zullen kunnen beseffen."[124]

Heldenmoed, opoffering en meer van die uitspraken gingen al gauw in de oren van de soldaten klinken als gruwel. Omdat zij midden in de vuurlinie lagen en de generaals vaak kilometers achter het front opereerden kreeg je een soms totaal verschillende perspectieven op de oorlogssituatie. Louis Barthas, een eenvoudige tonnenmaker, zoals hijzelf zegt, schrijft:

"Op het rapport las men ons de dagorder voor van de grote slachter van 16 april, generaal Nivelle. De inhoud moest aan de troepen, dat wil zeggen de slachtoffers, de dag vóór de aanval worden meegedeeld. Tussen andere dwaasheden stond 'dat het uur van het offer was geslagen en dat er niet meer aan verloven hoefde te worden gedacht'. Helaas! Al bijna dertig maanden lang had elke dag wel voor iemand het uur van het offer geslagen en wat betreft de verloven: ondanks alle bevelen dachten de poilus van 's morgens tot 's avonds aan niets anders. Al het andere was bijzaak. Het voorlezen van dit patriottische gewauwel wekte geen enkele geestdrift op. Integendeel, het demoraliseerde

de soldaten. Zij zagen daarin een gruwelijke dreiging met nieuwe ellende, grote gevaren en een vreselijke dood in het vooruitzicht. En dat voor een zinloos offer, want geen mens geloofde nog in de goede afloop van deze nieuwe slachting.
Onze leiders daarentegen schenen geen ogenblik te twijfelen aan de nederlaag van de Duitsers. De meest minutieuze voorbereidingen bewezen zelfs dat ze op een lange achtervolging van de vijand rekenden. Elke soldaat kreeg voor een paar dagen rantsoenen en veldflessen met vier liter drank, een paar dozijn granaten en enkele honderden patronen zonder dat men zich afvroeg of de soldaat zo'n last of overlast wel kon dragen."[125]

Een begrip dat in Wereldoorlog Een exact uitdrukt hoe de situatie van vier jaar lang stellingen-oorlog werd ervaren is het begrip "Niemandsland", het gebied tussen de loopgraven van vriend en vijand. Om dit niemandsland te veroveren, een plek die voortdurend veranderde door de aanvallen en de beschietingen, werden miljoenen mensen opgeofferd, werd hun vlees gevoerd aan mitrailleurs en kanonnen. Reeds na een paar weken was aan het begin van de oorlog duidelijk dat menselijk vlees niet bestand is tegen een regen van kogels en granaten. Daarvoor is het te zwak. Toch duurt het vier jaar voordat een einde van de oorlog in zicht komt. Vanuit het standpunt van het menselijk lichaam is dit onbegrijpelijk en grenst het aan waanzin. Deze ellende van de oorlog is niet te beschrijven want het verstand slaat op tilt.[126]
In het voorjaar van 1914 voordat de oorlog op 18 juli uitbarstte liepen jonge mannen door de straten van Berlijn en Parijs. Ernst Jünger, een Duitse auteur schrijft hier in romantische termen over waarin de dood op het slagveld verheerlijkt wordt als een van de mooiste vormen van sterven:

"Wir hatten Hörsäle, Schulbänke und Werktische verlassen und waren in den kurzen Ausbildungswochen zu einem grossen, begeisterten Körper zusammengeschmolzen. Aufgewachsen in einem Zeitalter der Sicherheit, fühlten wir alle die Sehnsucht nach dem Ungewöhnlichen, nach der grossen Gefahr. Da hatte uns der Krieg gepackt wie ein Rausch. In einem Regen von Blumen waren wir hinausgezogen, in einer trunkenen Stimmung van Rosen und Blut. Der Krieg musste es uns ja bringen, das Grosse, Starke, Feierliche. Er schien uns männliche Tat, ein fröhliches Schützengefecht auf blumigen, blutbetauten Wiesen. " Kein schöner Tot ist auf der Welt..." Ach nur nicht zu Hause bleiben, nur mitmachen dürfen!"[127]

Deze verheerlijking van de oorlog als een middel om grootste dingen te beleven, als geboorteplaats voor de "nieuwe mens" zoals veel fascisten later zullen beweren als de oorlog al lang is afgelopen, komt uit de mond van iemand die het zelf heeft meegemaakt. Het boek van Ernst Jünger "Stahlgewitter" beschrijft die periode. De titel is goed gekozen: stormen van staal. Daar is een mens niet tegen bestand. Alleen de verheerlijking van het krijgsgeweld slaat de plank helemaal mis want de werkelijkheid zou veel gruwelijker worden dan de fantasieën van een gymnast die net de schoolbanken heeft verlaten. Toch houdt Jünger dit een heel boek vol en lijkt het alsof de oorlog ook een spannend avontuur is waarin alleen de echte helden overleven als ze maar hard en wreed genoeg zijn om het allemaal te doorstaan.[128]
Het offensief van de Duitsers liep al snel vast in Frankrijk en Duitsland raakte verstrikt in een tweefronten oorlog door ook Rusland aan te vallen. De slag aan de Somme, de slagen rond Verdun en Ieper en de talloze slagen in het oosten en op andere plekken in Europa en soms daarbuiten spreken nog steeds tot de verbeelding en leveren een stroom aan boeken en films op. De slag bij Verdun werd door de Duitsers een "Abnutzungskrieg" genoemd, namelijk een manier van vechten om de vijand te laten doodbloeden zo omschreef het plan van de Duitse generaal Falkenhagen het. Maar naast de talloze Franse en geallieerde soldaten die er sneuvelen vielen er net zoveel Duitse slachtoffers. "La Voie Sacrée", de heilige weg die richting Verdun voerde, waarop het Franse materieel en de soldaten werden aangevoerd, als een soort levenslijn, een belangrijke ader, wordt sinds die tijd heilig genoemd omdat deze operaties zovele mensenlevens hebben gekost. De dood van de talloze dieren waaronder paarden maken daar nog geen deel van uit. Een getuige die het overleefde vertelt over de verovering en verdediging van de beroemde/ beruchte heuvel 304 in de buurt van Verdun:

“Aan beide kanten werd er als kannibalen gevochten met een wreedheid die misschien wel erger was dan bij de invasie van de barbaren in lang vervlogen tijden. “Vae Victis!” Wee degenen die bij heuvel 304 levend in handen van de vijand vielen; elk gevoel van menselijkheid was verdwenen. Zelf heb ik een luitenant op Duitse hospikken die een gewonde droegen zien schieten. Een soldaat die de moed had kritiek te leveren op de schandelijke daad van de luitenant kreeg als antwoord: 'Ach wat! De Duitsers zouden hetzelfde hebben gedaan.
Op het afgesproken tijdstip barstte van onze kant de aanval los en bij verrassing maakten de Zoeaven zich zonder veel tegenstand van het kleine fort meester. De rode lichtkogels trokken een bloedig spoor in de nacht. Onmiddellijk daarna veranderde heuvel 304 in een vulkaan. Duitse batterijen van zwaar kaliber beschoten onophoudelijk het aanvalsdoel. Maar tegelijkertijd schoten ze ook andere kanten uit. Onze hoek bleef rustig, als een eiland in een woeste zee.
Het bombardement maakte het fort onhoudbaar voor de Zoeaven die zich met zware verliezen moesten terugtrekken. De bataljonscommandant en alle compagniescommandanten van de Zoeaven werden buiten gevecht gesteld. Kapitein Barbier van de 3e compagnie van ons regiment moest de leiding overnemen van wat er nog restte van het bataljon. Kapitein Barbier was een man met het postuur van Hercules. In het dagelijks leven was hij professor in ik-weet-niet-wat. Ondanks zijn hoge opleiding had hij helaas een bekrompen en wonderlijke opvatting over zijn rol als leider. Hij beschouwde soldaten als minderwaardige schepsels die je zonder respect kon behandelen, zoals een herder zijn schapen of een dresseur zijn meute honden. Kapitein Barbier was dan ook niet geliefd bij zijn manschappen die hij ruw bejegende, grof uitschold en voor het minste vergrijp strafte. In het regiment kreeg hij de bijnaam 'de Bruut'. Maar je kon hem bij verschillende gelegenheden geen gebrek aan moed verwijten. Vanuit de eerste rangen wierp hij krachtig en opmerkelijk handig zijn handgranaten.”[129]

Herinnering aan de doden

“Het is zo donker dat enkel de woorden licht zijn.”

Tristan Tzara[130]

Tot op de dag van vandaag zijn deze plaatsen waar hevig werd gevochten een soort oorlogsmonument geworden. Tallozen trekken erheen om de plaatsen te bekijken. Familieleden van oud-strijders, toeristen, allen die geïnteresseerd zijn in deze plaatsen. Zij hebben op de een of andere wijze een aantrekkingskracht. De mijn van Vauquois kan hier model voor staan. Ik heb de loopgraven daar gezien en de enorme gaten die in de bodem zijn geslagen door mijnen. De reisgids: “Velden van weleer. Reisgids naar de Eerste Wereldoorlog” schrijft het volgende hierover waardoor een beeld ontstaat van de situatie:

“In dit dorpje gaat de route links (D212) naar Vauquois en de gelijknamige Butte (borden volgen bij binnenkomen Vauquois links de heuvel op). Boven op de heuvel lag het oude dorp, meteen in 1914 zonder strijd door de Duitsers ingenomen. Het was de Fransen er alles aan gelegen de heuvel te heroveren: vanwege zijn strategische ligging ten opzichte van de spoorlijn St. Menehould-Verdun die in het kader van de omsingeling van Verdun doorlopend door de Duitsers werd bedreigd, maar vooral omdat hier aan de Aire, in tegenstelling tot de dichte ravijnen en bossen van de Haute Chevauchée waar het moreel van de poilus naar de mening van de generaals maar weg kwijnde in de verdediging, de vertrouwde tactiek van de stormaanval weer kon worden beproefd.
Zonder steun van de artillerie, zonder succes en met massale verliezen werden de Fransen dan ook vanaf eind oktober '14 tot en met februari '15 keer op keer vergeefs de Butte de Vauquois opgestuurd. Op 1 maart lukte het de hoofdstraat van het dorp te bereiken, maar verder hielden de Duitsers stand, ingegraven aan de noordkant, de Fransen aan de zuidkant, de loopgraven op een steenworp afstand van elkaar. Het was de stellingen-oorlog in optima forma; geen van beide partijen kon zich ook maar een meter

verplaatsen en, gezien het gedeelde bezit van deze tot as geblakerde heuvelrand, was de strategische waarde ervan inmiddels nihil. In de loop der tijd werd door beschietingen en branden het leven langzaam maar zeker onmogelijk en geleidelijk verplaatste de oorlog zich onder de grond, waar beide legers woonden en elkaar met explosieven in diepe mijnschachten bestookten.

André Pézard, die bijna anderhalf jaar op de Butte de Vauquois doorbracht, beschrijft een abri 15 meter onder de grond. Iedereen die niet een loopgraaf hoefde te bemannen aan de rand van de heuvel, vertoefde er, geplaagd door berichten van het hoofdkwartier dat elk contact met de werkelijkheid had verloren. 'Er is,' zo luidde een typisch stukje nonsens, 'een rijdende veldkeuken verdwenen, nr. 264, type Egrot, met voortrein nr. 53, type Lauroura. Verantwoording af te leggen bij het bureau van de luitenant-kolonel, en wel vóór 14 juni.'
Ondertussen had op 14 mei een reuzenmijn (van de Duitsers) een groot deel van de rand waar Pézard en zijn mannen zaten, eenvoudig weggeblazen, een gat van 32 meter diep achterlatend. Na 1916 werd het er rustiger en gold meer het motto 'leven en laten leven'. Als er weer wat in de lucht zou vliegen, werd de overkant van tevoren gewaarschuwd: 'Hé, psst, heute Nacht, bums! ...' waarna men zijn maatregelen kon nemen.
Onder aan de Butte de Vauquois bewaren de boeren hun hooi in de oude bunkers. Bovenop is er een met gras begroeid maanlandschap dat tegenwoordig als een monument in stand wordt gehouden door de Amis de Vauquois. Met behulp van het Franse leger en nos amis allemands worden de hellingen gerestaureerd, loopgraven hersteld en opgehoogd met echte zandzakken en blockhauser en abri's uitgegraven en hersteld. Met enige regelmaat geven de Franse amis rondleidingen door een deel van het in totaal 15 km lange netwerk van mijnschachten en tunnels, waar het verbijsterende ondergrondse wooncomplex van de Duitsers zich bevond, compleet met kamers, keukens en warmwaterinstallaties.
Destijds waren de officiersverblijven gemeubileerd en lag er parket op de vloer, alles gestolen uit de verlaten dorpen in de buurt. Boven op deze akelig kale heuvel is het eenzaam en stil. Wat hoopjes steen is alles wat nog over is van het oude Vauquois. De top is veranderd in gigantische kommen (in totaal dertien enorme mijnkraters), tientallen meters in doorsnee, met zwarte randen, gevuld met resten prikkeldraad, Spaanse ruiters, oud roest, en brokken steen waar ooit de kerk stond. Het is één van de meest indrukwekkende 'natuurmonumenten' van het westelijk front. 'Glocke von Vauquois,' zongen de Duits soldaten, “Du läutetest so rein”:
"Ludest so viele dereinst zum Beten ein
Glocke von Vauquois, Du läutest nicht mehr
Um dich herum is alles tot und leer."[131]

Door de concentratie op nieuwe oorlogsmachines en bijbehorende techniek (vliegtuig, tank, gas[132], radiotelegrafische verbinding), medische behandelingen, het oplossen van problemen op logistiek gebied enzovoort komt de hele maatschappij in dienst van de oorlogsmachine te staan. Onvoorstelbaar zijn de voorraden die nodig waren om een grote slag voor te bereiden, om soldaten en materieel aan te voeren. Peter Barton gaat in “Passendale” daar uitgebreid op in.[133] Met behulp van oude foto’s, kaarten, stafmateriaal, en heel veel brieven en verslagen reconstrueert hij de veldslagen. De Franse soldaat Barthas verwondert zich meerdere malen over het feit dat aan de oorlog maar geen einde komt door munitiegebrek. Barthas schrijft:
“Eén ding staat vast: met elk offensief verrijkten zich de munitiefabrikanten. Hier lag voor verschillende miljoenen francs aan munitie. Anatole France schrijft terecht: 'Men denkt te sterven voor het vaderland maar men sterft voor de industriëlen.'
Het was onbegrijpelijk dat de Duitsers nog nooit één enkel kanonschot op het munitiedepot hadden gelost en dat nog geen enkel vliegtuig ooit een bom had laten vallen die het hele depot in de lucht had laten springen. En toch lag het depot op de route van de Duitse vliegtuigen die dikwijls overvlogen om Châlons-sur-Marne en Mourmelon te bombarderen. Je zou bijna denken dat er in deze vernietigingsoorlog der volkeren een stilzwijgende overeenkomst bestond om de munitie van de tegenpartij te sparen.”[134]

Utopie in plaats van realisme

Zonder het Roergebied met zijn voorraden aan steenkool om ijzererts te smelten had bijvoorbeeld Duitsland nooit een oorlog kunnen beginnen op deze schaal. In de grote wapenfabrieken konden kanonnen worden ontworpen die een vuurkracht bezaten die nog nooit vertoond was. Tegen de forten rondom Verdun werden deze ingezet nadat ze eerder al de Belgische forten hadden bestookt. De economische voorwaarden om een oorlog te kunnen voeren en voortzetten worden in veel oorlogsdocumentaires verwaarloosd. Eerder wordt aandacht gegeven aan de ideeën van wat ik maar zal noemen 'oorlog-ophitsers' zoals Von Bernardi waarover Barbara Tuchman schrijft: "Oorlog, verklaarde hij, is een biologische noodzakelijkheid. Hij vervult een rol bij de uitvoering der natuurwetten, met name bij die van de wet, die de strijd om het bestaan beheerst. Volken, zei hij, moeten vooruitstreven of ten ondergaan. Stilstaan is niet mogelijk…"[135] Tuchman beschrijft ook het feit dat er bij sommigen wel een bewustzijn bestond ten aanzien van de duur van een langere oorlog omdat die pas afgelopen zou zijn als de grondstoffen en het potentieel aan mensen volledig uitgeput zou zijn.[136] Maar zo schrijft zij: "Maar het is tegen de natuur der mensen - en in het bijzonder tegen die der generale staven - logische conclusies uit eigen voorspellingen te maken. Een vormeloze, niet-begrensde conceptie van een oorlog was geen basis om wetenschappelijke plannen op te bouwen. Dat ging alleen met de orthodoxe, overzichtelijke en eenvoudige oplossing, die de korte oorlog met zijn beslissende veldslag was […] De mensen zijn trouwens - en dat geldt niet alleen voor 1914, maar voor alle tijden - meestal geneigd zich niet voor te bereiden op het allerergste, zelfs indien dat niet tot de onmogelijkheden schijnt te behoren."[137] Tuchman beschrijft ook de wijze waarop bekende grootheden uit die tijd aankeken tegen deze oorlog toen hij nog niet was losgebarsten. Een zeker utopisch werkelijkheidsvreemd verlangen komt hier aan het licht.

"De mensen aanvaardden de oorlog vanuit verschillende gevoelens en denkbeelden. Onder de oorlogvoerenden waren er, die als socialisten en pacifisten in hun hart de oorlog verwierpen. Anderen, zoals Rupert Brooke, heetten hem welkom. 'Nu Gode dank gebracht, die ons Zijn uur heeft gesteld,' schreef Brooke in zijn gedicht '1914', en hij was zich van geen godslastering bewust. Voor hem was het een tijd om

Als zwemmers, die in zuiver water springen,
blijde zich af te wenden van een wereld,
oud, koud en moe geworden...

Eer is weergekeerd...
En adeldom woont opnieuw in ons hart,
Wij hebben ons erfdeel mogen aanvaarden.

In Duitsland werden soortgelijke ontroeringen gevoeld. Volgens Thomas Mann zou de oorlog 'een zuivering, een bevrijding en een ontzaglijke verwachting' zijn. 'De overwinning van Duitsland zal de overwinning van de ziel over het getal betekenen. De Duitse ziel is gekant tegen het pacifistische ideaal van de beschaving, Want is de vredestoestand geen element van burgerlijke corruptie?' Dit concept, een weerspiegeling van de Duitse militaristische theorie 'Oorlog adelt', lag dicht in de buurt van de verrukkingen van Rupert Brooke en het werd door heel wat respectabele lieden, onder wie Theodore Roosevelt, verdedigd. In 1914 was er, met uitzondering van een paar Balkan-oorlogen, dus in het randgebied, voor meer dan een generatie geen grote oorlog geweest en naar de mening van een enkele waarnemer was de opgeluchte houding in de zomer van 1914 althans gedeeltelijk toe te schrijven aan een 'onbewust gevoelde verveling jegens de vrede.' Terwijl Brooke glorieerde in zuiverheid en adeldom zag Thomas Mann een meer positief doel. De Duitsers zijn, aldus Mann, de meest ontwikkelde, orde- en vredelievende van alle volken en daarom verdienen ze ook de meest machtige te zijn. Zij mogen heersen. Zij mogen een 'Duitse vrede' doen ontstaan uit 'wat volkomen gerechtvaardigd een Duitse oorlog wordt genoemd.'"[138]
"Voor de Fransen was het voldoende, dat hun erfvijand aan de grenzen stond. Maar toch werden ook hier de 'ontzaglijke verwachtingen' gevoeld. Bergson geloofde, dat, hoewel

de uiteindelijke overwinning van de Geallieerden 'verschrikkelijke offers zou eisen, het resultaat toch zou zijn, naast 'de verjonging en vergroting van Frankrijk, de zedelijke regeneratie van Europa. E n dan, als eenmaal de werkelijke vrede is bereikt, zullen Frankrijk en de mensheid hun opmars voortzetten naar waarheid en gerechtigheid.'"[139]

Al deze verwachtingen die getekend zijn door optimisme en een drang om te overheersen kleuren het wereldbeeld van de toenmalige actoren. Je zou van iemand als de filosoof Henri Bergson en de schrijver Thomas Mann anders verwachten omdat zij wereldfaam hebben verworven met hun denken en hun werk. Dat is voor mij een bewijs des te meer hoe sterk overtuigingen kunnen zijn als mensen geen echte voorstelling hebben van de gruwelijkheden in de oorlog en de pijn en het verlies dat geleden wordt. Ik vermoed dat ze heel andere geluiden hadden laten horen als ze met vooruitziende blik zich hadden kunnen voorstellen hoe het is om zelf een aantal maanden in een modderige loopgraaf vol ratten en doden te moeten doorbrengen.
In de opmars door België laat het Duitse leger zich ook kennen als een terreurmachine. Vermeende 'terroristen', dat waren in Duitse ogen Belgen die vanuit een hinderlaag op soldaten schoten op zogenaamd verondersteld bevel van de Belgische regering, die zelf nog slechts een klein deel van het land in handen had, werden opgepakt en doodgeschoten. In veel steden en dorpen werden talloze onschuldigen op basis van slechts geruchten geëxecuteerd. In kleine Belgische plaatsje Blegny staat een monument dat aan deze tijd herinnert. Op het monument een foto van de executie van vier personen waaronder twee verre familieleden uit deze eerste maanden van de oorlog.[140]
De omstandigheden waarin door velen gevochten werd zijn onvoorstelbaar. De natuur hielp een handje mee om de loopgraven in poelen des doods te veranderen. Ongedierte, ratten, luizen, water en modder. Als je de verhalen leest is het onvoorstelbaar dat deze oorlog op deze wijze 4 jaren heeft geduurd. Carl Heller, een Duitse soldaat schrijft uitgebreid over deze omstandigheden:

"Schoenen of laarzen had bijna niemand meer aan. Ze waren door het water totaal uit elkaar gevallen en in het slijk blijven steken. Door het koude water waren onze ledenmaten verstijfd en verkleumd en telkens moesten we op andere plaatsen kruipen om niet in het slijk om te komen. Verschillende makkers die de kracht niet meer hadden zich buiten de modder te houden, werden vastgezogen. Anderen schreeuwden om hulp en moesten dan met vereende krachten op andere plaatsen worden getrokken om niet weg te zakken, tot ook deze helpers door uitputting daar niet meer toe in Staat waren. Iedereen was wanhopig. Waarom werden we niet afgelost? Waarom gaven we dit vervloekte en verzopen land niet prijs? Onze luitenant trachtte ons te troosten door te zeggen dat we een lange periode van rust zouden krijgen zodra we weer naar 'achteren' zouden gaan. Maar wie zou daar ooit nog komen? Zouden we hier al niet binnen enkele dagen allemaal dood zijn? We meenden het niet te kunnen uithouden, maar hoeveel kan een mens verdragen? Hoeveel kan hij, zonder het te weten doorstaan!
Bij de vijand was het natuurlijk hetzelfde. Ook daar bewogen zich naast de kuilen - in plaats van erin - groteske, vormloze, levende leembonken heen en weer. Geschoten werd er niet meer, zelfs niet meer door de artillerie. Er speelde zich hier een geweldige tragedie af. Onmachtig en tot werkeloosheid gedwongen, lagen de vijanden uitgehongerd en ziek tegenover elkaar, in bedwang gehouden door het water. Men kon elkaar niet meer onderscheiden. Door onze overjassen met daarop een dikke en taaie gele leemlaag, kregen we een tweemaal zo grote afmeting. Gezichten en handen zaten vol slijk en we konden bijna niet meer zien door het water dat in onze ogen liep en deze ontstak. Ook in oren, neus en mond drong het binnen en deed ons soms bijna stikken. Dag en nacht regende het maar door en de waterplassen werden steeds groter en dieper. Alles was verzonken in de weke grond. Geen geweer of handgranaat was meer te gebruiken. Wat zouden we kunnen doen als de vijand plotseling zou aanvallen? Maar dat konden ze immers niet, dat waren toch ook slechts mensen! Integendeel, deze ellende had ons dichter bij elkaar gebracht. Enkelen van ons waren naar hen toe gekropen om iets te eten te krijgen, maar waren slechts met een kleinigheid teruggekomen. Ze hadden zelf ook niets.
Eigenaardig, hier, waar allen in hetzelfde gevaar en in diezelfde ellende verkeerden, waar de dood niet direct van de vijand kwam, werden de vijandelijkheden gestaakt, ja, hielpen we elkaar als dat kon, om dan straks, als de watersnood voorbij was, weer

doodsvijanden te zijn! Na twee dagen kregen we weer een stukje brood en iets van conservenvlees dat met grote moeite door de corveemannen was aangevoerd. Ook van hen kwamen er velen om tijdens hun tocht naar ons toe.
Hoelang, hoe eindeloos lang waren de dagen en nachten in deze verschrikkelijke omgeving. We dachten ten slotte over niets meer na. Half bewusteloos en suf lagen we daar en wachtten op onze aflossing die echter nog steeds niet kwam opdagen. Om toch iets naar binnen te krijgen, kookten we soms met de grootste moeite op een doosje harde spiritus een beetje troebel leemwater. Maar dit koken duurde erg lang en telkens viel het bakje water om of zakte het kooktoestelletje weg. Iemand plaatste zijn toestelletje op het opgezwollen gezicht van een gesneuvelde soldaat, maar het hoofd zakte weg en het water viel er af. Vloekend drukte hij het hoofd met beide handen vast in de modder en zette er toen de spiritus en het water weer op.
Eindelijk, eindelijk kwam de aflossing en konden we teruggaan, tenminste zij die nog konden lopen. De anderen moesten achterblijven en gingen jammerlijk te gronde. Nu moesten de reserves in het water gaan liggen om tegen de verdrinkingsdood te vechten. Meer dan de helft was onderweg al in het moeras blijven steken, zo werd ons verteld.
Wat hadden deze arme mensen toch gedaan dat ze zulke vreselijke ontberingen, zulk een ontzettende nood moesten lijden? Zouden ze ginds in de rustige, veilige steden, ook maar enig idee hebben van de grote ellende die we hier aan het front moesten meemaken? Nee, dat was onmogelijk. Dat kon je ook niet overbrengen, de mensen zouden het niet begrijpen en nog minder geloven. Ze lazen daar de kranten en bekeken de foto's in de geïllustreerde bladen en vormden zich daaruit een beeld van de oorlog.
Oh, wanneer zou toch eens de vrede komen? We hadden de hoop op vrede eigenlijk al opgegeven. We konden ons er geen voorstelling meer van maken hoe het zou zijn om geen soldaat meer te zijn, maar vrije mensen in huiselijke kring, en om zonder gevaar te kunnen leven."[141]

Gruwelijk zijn de ervaringen als een loopgraaf wordt veroverd die eerder verloren ging of die aan de vijand toebehoorde. Carl Heller beschrijft dit terugkijkend op die periode:
"Ik werd met een groep mannen meegesleurd en vond een ingestorte ingang van een onderstand die door een vleugelmijn weer was opengeslagen. Door de nauwe spleet vluchtte ik naar binnen, gevolgd door anderen. In de donkere ruimte viel ik over lichamen heen, lijken, die er God weet al hoe lang lagen en al tot ontbinding waren overgegaan. Ik kroop naar het einde en bleef daar liggen. Steeds meer mensen volgden en ten slotte lagen we man aan man in dat afgrijselijke hol, in dit walgelijke en stinkende massagraf, om ons te beveiligen tegen het onheil dat we zagen aankomen en waartegen niemand meer de kracht en de wil had zich te verdedigen. Dicht opeengepakt lagen al die opgejaagde en angstige mensen daar, die niet meer konden denken, maar door het instinct geleid voor het gevaar waren weggekropen in deze akelige dodenspelonk. Ik voelde de onstuimig bonkende hartslag van een makker die bovenop me lag. Er werd geen woord gesproken. Iedereen lag bewegingloos en luisterde sidderend naar weer een nieuwe beschieting. We hoorden de granaten van onze eigen batterijen weer naar de Engelse linies suizen, om die wederom stormrijp te maken. We hoorden ook het vreselijke gevecht dat op enkele meters van ons vandaan plaatsvond. Daar ging het man tegen man. Elk moment kon de vijand ons hier ontdekken en ons met een enkele handgranaat doden of levend begraven. Bevend en sidderend kropen we zo dicht mogelijk tegen elkaar, als om bescherming bij elkaar te zoeken. Ik had mijn hand op het hoofd van een dode liggen en was niet in staat ze weg te trekken. Als door een magneet vastgehouden, lag ze daar op zijn haar, dat koud en nat aanvoelde. Hoelang we daar hebben gelegen, weet ik niet meer, we waren in een soort halfslaap geraakt, in een versufte half bewusteloze toestand, veroorzaakt door de benauwde en bedwelmende lijkenstank. Op een gegeven moment werden we geroepen en werktuigelijk, onzeker en aarzelend kropen we een voor een naar buiten, waar we door een officier werden afgesnauwd. We kregen bevel ons gereed te houden, Want er zou een nieuwe aanval worden uitgevoerd. De Engelse stelling werd inmiddels weer kapot- en stormrijp getrommeld. Ik liep enkele meters en ging op een hoop zand zitten. Als we weer zouden aanvallen, zou onze bataljonsstaf, als die er dan tenminste nog was, van daaruit voorgaan.
Ik zag een allerverschrikkelijkst toneel in dat kleine stukje loopgraaf. De bodem was bedekt met lijken en daar liep iedereen overheen alsof her een vloerkleed was. Wat

verderop waren mannen bezig ze eruit te gooien. Ze waren niet meer van nut, hinderden de anderen en daarom werden ze een voor een over de rand geworpen. Ze zagen er vreselijk uit, halfbedolven onder de overal ingestorte gang, verscheurd en bloedend, met wilde en verwrongen gelaatstrekken, getuigden deze mensen van het ontzettende drama dat zich hier had afgespeeld.
Een Engelsman leunde half tegen enige schanskorven en grijnsde me met een verschrikkelijk gelaat aan. Zijn hoofd was gekloofd. Een diepe spleet scheidde zijn voorhoofd van het achterhoofd. Terwijl het laatste een bloederige, vormloze en weke massa was, was het gezicht niet gekwetst. Alleen de ogen waren eruit verdwenen. Zijn geweer lag naast hem. In zijn rechterhand hield hij nog een bloederige houweel vast, een der eigenaardige hakwerktuigen die de Engelsen als schanstuig gebruikten. Een Rode-Kruissoldaat kwam naast me zitten. Als in een droom mompelde hij steeds maar: 'Oh God!, oh God!' en zich plotseling tot mij richtend vroeg hij of ik wat te drinken had. Ik gaf hem mijn fles, die hij tot de laatste teug leegdronk en toen weggooide. Het was alsof deze dronk hem weer bij zinnen bracht. Hij vroeg wanneer het er weer op los zou gaan. 'Om drie uur,' antwoordde ik. 'Oh God, dan gaat het weer net zo! Denk jij dan dat het zal lukken om die Engelse onderstanden stuk te trommelen? Daar zitten ze met hun maaimachines zo veilig als het maar kan en als onze artillerie het vuur verder naar voren legt, dan komen ze te voorschijn om ons te ontvangen. Die daar achter, kunnen makkelijk commanderen, laten ze zelf eens naar voren komen, dan zal hun het "volhouden" wel vergaan. "Uithouden en volhouden" dat is het enige wat ze nog kunnen zeggen. En wij hebben onze mond te houden. Laten ze nu toch eens andere troepen naar voren sturen! Wij hebben toch gedaan wat we konden! Urenlang heb ik gewonden door het vuur gedragen en nu ben ik totaal op. Telkens als ik een gewonde achter had afgeleverd, werd ik meteen weer teruggestuurd. Raakte ik maar eens gewond! Maar je zult zien, als dat gebeurt, is deze verwonding zo zwaar dat ik er kapot aan ga!' Zwijgend keek hij voor zich uit."[142]

Het effect van de oorlog

Frederic Manning, zelf (Engels) soldaat en auteur van het boek "Geslacht" beschrijft en analyseert het effect van de oorlog op de soldaten:
"Er werd wat gevloekt, er vielen zelfs dreigementen en tegendreigementen, maar er ontstond niet echt ruzie. Het algemene effect was er een van recalcitrante berusting in de beschikkingen van een Ondoorgrondelijke voorzienigheid.
De laatste paar dagen was hun hele psychologische gesteldheid veranderd. Ze werden niet meer in de rug gesteund door de morele impuls die hen in actie liet komen, die hen voort droeg op een golf van morele opwinding die alle omstandigheden van hun leven veranderde, zodat deze uitsluitend nog in termen van een heldhaftige tragedie, van een of ander bovenmenselijk of zelfs goddelijk conflict met de machten van het kwaad konden worden uitgedrukt; die hele storm van opwinding was uitgewoed, en ze waren nu uitsluitend nog wrakstukken in een vernielde en versplinterde wereld. Rauwe en boze zenuwen scherpten hun opvliegendheid aan of sloten hen op in een gemelijke en boosaardige stemming, waaruit ze moeilijk los te weken waren.
Bourne merkte dikwijls dat hij zijn metgezellen als het ware van een afstand bekeek, en soms scheen het hem dan toe dat ze over maar heel weinig redelijkheid of verantwoordelijkheidsgevoel beschikten, afgezien van datgene wat hun door de omstandigheden werd afgedwongen. Hij deed hier niet hooghartig over; hij vroeg zich alleen maar af in hoeverre datgene wat hijzelf voelde overeenkwam met of equivalent was met wat zij voelden. Het is een beetje merkwaardig te bedenken dat ieder mens voor zichzelf weliswaar een mysterie is, maar voor anderen een open boek. De oorzaak hiervan is misschien dat hij zichzelf ziet in de verwarring en kwellingen van de mentale processen waar optreden uit voortvloeit en dat zij in hem uitsluitend de simpele en ondeelbare handeling zelf zien. Terwijl hij zich voorstelde dat de andere mannen waarschijnlijk iets minder tot nadenken geneigd en iets minder redelijk waren dan hijzelf, benijdde hij hen eerlijk gezegd om de grillige en gewelddadige instincten die hen leken te leiden of in ieder geval met zoveel succes door dit riskante avontuur leken te dragen. Dit was in zijn geval ietwat naïef gedacht.

Ze hadden hem aanvaard, en hij was op tamelijk bevredigende wijze in hun rijen opgegaan. Maar er was een vraag, die iedere man een ander stelde als hij met hem kennismaakte: wat deed je in het burgerleven? Het was een vraag vol betekenis, omdat het niet alleen een impliciete erkenning was van de eindeloze variatie in types die op grond van de militaire discipline een schijnbare uniformiteit hadden gekregen: de vraag impliceerde ook dat het burgerbestaan voorlopig achter de horizon was verdwenen, tenminste: voor zover het hun aanging. Het bestond alleen nog in een wankele en zeer verzwakte vorm ergens in de achterhoede van de vechtende legers, maar gezien de omstandigheden was het niet de moeite waard er ook maar één gedachte aan vuil te maken. De mannen waren teruggevallen in een primitievere fase van hun ontwikkeling en waren nachtelijke roofdieren geworden die in troepen op elkaar joegen. Dit was de uniformiteit, geheel anders dan het effect van de militaire discipline die hun eigen natuur hun had opgelegd. Er doet zich in een oorlog een buitengewone triomf van de waarheid voor, waardoor de mens wordt beroofd van iedere conventionele dekking die hij bezit en waardoor hij uiteindelijk tegenover een feit staat dat even naakt en onvermurwbaar is als hijzelf. Maar als een bataljon zo uitgedund is dat het als ' gevechtseenheid verwaarloosbaar wordt en als het uit de eerste linie wordt teruggetrokken om te worden aangevuld, steken de individuele kenmerken van de mannen in het algemeen weer de kop op. De druk van de tegenkracht valt weg en de teugels van de discipline worden noodzakelijkerwijs gevierd tot de eenheid is gereorganiseerd.[143]

Frederic Manning heeft ook een verklaring voor het gedrag van mensen in deze oorlog: "Hun houding getuigde, in al haar eenvoud, van gezond verstand. In een oorlog gaat niets schuil wat zich niet ook in de menselijke aard bevindt. De gewelddadigheid en hartstochten van mensen worden in een oorlog, in samengebalde vorm, echter een onpersoonlijke en onberekenbare kracht, een blinde en irrationele beweging van de collectieve wil die men niet kan beheersen, die men niet kan begrijpen en die men alleen kan verdragen zoals deze boeren het in hun verbittering en berusting verdroegen. C'est La guerre!"[144]
"Het vreemde was dat ze minder kankerden naarmate de ontberingen die ze moesten verduren groter werden, Want vocht en koude brengen allerlei andere ellende met zich mee. Ze werden veel stiller, trokken zich meer in zichzelf terug en toch denderden de estaminets van bulderende stormen van gezang. Het kan een puur subjectieve indruk zijn geweest, maar het leek dat de mannen, zodra ze in de frontlinie lagen, een groot deel van hun individualiteit verloren. Hun karakters, zelfs hun gezichten, schenen eenvormig te worden. Ze werkten beter omdat het werk iets van de spanning scheen weg te nemen: de spanning van het wachten. Misschien kwam het doordat ze zich meer in zichzelf terugtrokken, doordat ze iets minder zelfvertrouwen hadden als het erom ging hun gevoelens te tonen. Hoewel de druk van de omstandigheden de individualiteit scheen weg te vagen, waardoor er weinig, zo niet geen enkel, onderscheid overbleef tussen de ene man en de andere, werd iedere man zich bewust van zijn eigen persoonlijkheid als iets heel hards, dat zich scherp aftekende tegen de achtergrond die werd gevormd door de andere mannen, voor wie uitsluitend nog de algemene term «de anderen» werd gemikt. Het mysterie van zijn eigen wezen groeide geweldig voor hem, en hij moest die dubieuze duisternis alleen verkennen: hier vaste grond onder de voeten vinden, daar een steun om zich aan vast te houden, het ene steunpunt na het andere vastgrijpen en het loslaten als het verkruimelend meegaf de plotselinge dreiging van de totale instorting als het weggleed in een ongrijpbaar verleden, waardoor men een nieuwe krachtsinspanning moest leveren om een volgend hachelijk respijt in de wacht te slepen. Als je niet zeker kon zijn van jezelf kon je nergens zeker van zijn. Het probleem waarmee ze allen in gelijke mate werden geconfronteerd, hoewel sommigen niet in staat of niet bereid waren het duidelijk te omschrijven, ging niet zozeer om de dood als wel om de bevestiging van de eigen wil tegenover de dood, en zodra de aard van het probleem duidelijk was gedefinieerd beseften ze dat de oplossing ervan een continu proces was en nooit een eindoplossing zou zijn. De dood stelde een grens aan het voortduren van een aspect van het probleem en vrede en grens aan dat van een ander, maar geen van beide raakten ze aan de aard van het probleem zelf."[145]

Deze waarneming van Frederic Manning dat de individualiteit van de soldaten tijdens de oorlogshandelingen vervlakt, is een boeiend gegeven. Misschien is het mede ook het

resultaat van training en drillen om de soldaten als een machine te laten reageren, naast de voortdurende afstomping door de ondergane beschietingen. Het samen over de rand van de loopgraaf klimmen, via het niemandsland de kogelregen van de vijand tegemoet gaan bij een aanval, werd vooraf geoefend. Het roept ook de in de romans veel emotie op want de dood wacht en het kan nou jouw beurt zijn. Rijen aanstormende soldaten, voorafgegaan door een vuurwals op de stellingen van de vijand. Peter Barton beschrijft aan de hand van kaarten het verloop van deze vuurwals die in korte tijdspannen steeds wat verder opschoof. De infanterie moest volgen. In theorie klonk dit aardig maar in praktijk ging er veel mis, niet in het minst door slechte weersomstandigheden en verkeerde of geen terugkoppeling naar de schutters.
De soldaten waren zo onderdeel van een krijgsmachine waarin het lichaam eigenlijk al niet meer paste, net zo min als de paarden die de zware vuurmonden door de modder moesten trekken.[146] De uitvinding van de tank, de eerste rups-voertuigen, toen nog primitief en langzaam, brengt een nieuw denken op gang.
In feite is een tank een rijdend kanon. Om dat kanon zo lang mogelijk te kunnen bedienen moet de bemanning beschermd worden. Dat gebeurt door een laag van metaal. In feite is een tank een stalen lichaam dat als een soort extra huid om de menselijke lichamen heen is gedrapeerd. De tank maakt het doorbreken van de stellingen-oorlog mogelijk. Maar pas in de Tweede Wereldoorlog zou de waarde ervan echt gaan blijken. Naast de tank wordt het belang van het vliegtuig als oorlogsmachine ontdekt. Ze worden gebruikt voor luchtgevechten, kleine bombardementen en vooral ook verkenningen van het terrein. Piloten die in de lucht veel vijanden afschoten kregen een soort van heldenstatus. Dit in tegenstelling tot de infanterist die in de modder en tussen de ratten moest zien te overleven. Ook de luchtmacht zal in de Tweede Wereldoorlog pas echt effectief blijken te zijn. In de Eerste Wereldoorlog werd er alvast een begin mee gemaakt.
Het menselijk lichaam krijgt in deze Eerste Wereldoorlog door tank en vliegtuig de mogelijkheid zich in de ruimte op een nieuwe manier te manifesteren, iets wat vijftig jaar daarvoor niemand zich had kunnen voorstellen. Op sociaal terrein zet de oorlog de maatschappelijke werkelijkheid op zijn kop. Vrouwen vervullen nu thuis, op de boerderij en in de fabriek de werkzaamheden die eerst aan mannen waren voorbehouden. De oorlog schept letterlijk een nieuwe maatschappij met nieuwe mensen maar de prijs is extreem.[147] Datgene wat voor velen in de periode van de oorlog tot nieuwe leefwereld werd, zowel aan het front als in de burgermaatschappij, is heel moeilijk te integreren in de tijd die aanbreekt na de oorlog. Stemmen uit de Duitse literatuur die over deze tussenperiode tussen de wereldoorlogen in hun boeken berichten maken dit duidelijk. Teruggekeerde soldaten vechten met trauma's, met invaliditeit, velen met armoede en honger omdat de schatkisten leeg zijn en er geen werk is. Zelfbenoemde profeten staan op.[148] Er ontstaat een amalgaam aan religieuze stromingen. Uitspattingen en decadentie zijn aan de orde van de dag bij groepen rijke burgers die van alle illusies ontdaan zijn omtrent toekomst en menselijkheid. De Weimar-republiek is een maatschappij van uitersten. Het effect van de Eerste Wereldoorlog is op het denken van mensen in die dagen een niet te onderschatten factor voor de richting van de nieuwe verlangens die opkomen in Duitsland: de terugkeer naar een groot Duits rijk. Dat vooral klinkt door in de formulering van het wereldbeeld van de nazi's.[149] Je kunt zelfs spreken van een verlies van het gevoel voor *humaniteit* bij de nazi's en hun sympathisanten. Daaronder versta ik het idee dat *ieder* mens waardevol en kostbaar is. Het ontbreken van dit gevoel wordt zichtbaar in het zonder voorbehoud nastreven van eigen doelen (één groot en hersteld Duitsland), waarbij alles is geoorloofd om deze doelen te behalen. Het gevolg is een vorm van instrumentalisering van de macht wat zichtbaar wordt in de politieke dictatuur van de nazi's en daarvoor al het verlies van het geloof in democratische structuren.[150]
Het begrip *humaniteit,* in dit essay vaker gebruikt, staat voor 'menselijkheid', 'menswaardigheid', het tot zijn recht komen van elk mens ongeacht ras, kleur, afkomst, status, volk, land, geslacht, seksualiteit en andere kenmerken om mensen van elkaar te onderscheiden. Het gaat mij hierbij in eerste instantie niet om een onderscheiding van het dierlijke. Dit is tot op zekere hoogte een vage omschrijving die ook gekleurd is door de tijd waarin ze is ontstaan. Oudemans zegt daarom over het gebruik van het begrip humaniteit het volgende: "De verdwijning van de wereld waarin het menselijk-redelijke de top vormde van een kosmologische hiërarchie heeft haar weerslag op de manier van schrijven in de filosofie. Meer dan een eeuw na Nietzsche zegt *Sloterdijk* het expliciet: tot

op heden is de filosofie georganiseerd volgens het humane en gymnasiale model van een vriendschappelijke briefwisseling - negentiende-eeuws burgerdom. De mogelijkheid hiervan is weggevallen in de massatelecultuur. Die is postliterair, postepistolografisch en posthumanistisch."[151]
De omschrijving van het begrip *Humaniteit* is dus een begrip in ontwikkeling: het zal daarom telkens opnieuw moeten blijken of een situatie als humaan ervaren wordt door degenen die het betreft. Het blijft een onheldere (en misschien wel achterhaalde) definitie maar vanuit de negatieve omschrijving krijgt het begrip meer inhoud. Die negatieve omstandigheden komen in dit essay uitvoerig aan het licht.

"The Return

See, they return; ah, see the tentative
movements, and the slow feet,
the trouble in the pace and the uncertain
wavering!

See, they return, one, and by one,
with fear, as half-awakened;
as if the snow should hesitate
and murmur in the wind,
and half turn back;
these were the "Wing'd-with Awe,"
inviolable.

Gods of the wingèd shoe!
With them the silver hounds,
sniffing the trace of air!

Haie! Haie!
These were the swift to harry;
these the keen-scented;
these were the souls of blood.

Slow on the leash,
pallid the leash-men!"

Ezra Pound[152]

B. Lichamen geconcentreerd ter vernietiging, het concentratiekamp - de Tweede Wereldoorlog

"Auschwitz

Ginds beneden, In Auschwitz, ver van de Weichsel,
mijn lief, langs de noordelijke vlakte,
in een veld van dood: koud, somber,
de regen op het roest van de palen
en de ijzerkluwens van de afsluitingen:
en geen boom of vogels in de grijze lucht
of boven uit onze gedachten, maar ledigheid
en pijn die de herinnering achterlaat
voor een stilte ontdaan van woede of ironie.

Jij wil geen klaagliederen of idylles: slechts
verklaringen voor ons lot, hier,
jij, teder bij de twisten van het verstand,

onzeker bij een heldere
aanwezigheid van het leven. En het leven is hier,
en elk ‘neen’ dat een zekerheid lijkt:
hier zullen we de engel het monster horen wenen
onze toekomstige uren
het hiernamaals horen slaan, dat zich hier bevindt, eeuwig
in beweging, niet in een beeld
van dromen, van mogelijk mededogen.
En hier de metamorfosen, hier de mythen.
Zonder naam van symbolen of van een god,
zijn het slechts feiten, plaatsen op aarde,
zijn ze Auschwitz, mijn lief. Hoe snel
veranderde het dierbare lichaam van Alpeüs en Arethusa
in schimmenrook!

Uit deze hel, geopend door een wit
opschrift: ‘Arbeid maakt vrij’
steeg voortdurend de rook op
van duizenden vrouwen, ‘s ochtends
uit de hokken gedreven tegen de muur
van de schietstand of verstikt terwijl
ze naar het water om erbarmen schreeuwden
met hun skeletmond onder de douches van gas.

Jij zal ze vinden, soldaat, in jouw
verhaal in de vorm van rivieren, dieren,
of ben je ook as van Auschwitz,
gedenkpenning van stilte?
Resten nog lange vlechten opgesloten in glazen
urnen nog met amuletten samengebonden
en oneindige schaduwen van kleine schoentjes
en sjaaltjes van joden: relikwieën
van een tijd van wijsheid, van inzicht
van de mens die de wapens tot maatstaf neemt
het zijn de mythes, onze metamorfoses.

Op de uitgestrekte vlakten waar liefde en gehuil
wegrotten en erbarmen, onder de regen,
ginds beneden, een neen sloeg binnenin ons,
een neen tegen de dood, gestorven in Auschwitz,
om door dat gat van as niet
de dood zelf te herhalen.”

Salvatore Quasimodo[153]

De Tweede Wereldoorlog met de systematische vernietiging van mensen die er in de ogen van de toenmalige machthebbers en politici niet toe deden is goed gedocumenteerd. Terzake kundigen hebben hier veel over gepubliceerd. Ook op internet is heel veel te vinden. Vandaar dat ik me beperk tot een exemplarische en summiere beschrijving van de gevangenis als wereld vanuit het perspectief van Nazi-Duitsland.

Vijanden worden gekweekt

Bevolkingsgroepen die in Nazi-Duitsland als vijand werden afgeschilderd en die nog niet waren opgepakt, waren in feite vogelvrij. Hun restte niets anders dan vluchten en onderduiken. De bezette gebieden na de veroveringen in Europa en Afrika was voor de tegenstanders van het Nazi-regime een grote gevangenis. Heel veroverd Europa werd

bedekt met een netwerk van getto's, kampen en gevangenissen. Gustavo Corni beschrijft in de "De getto's van Hitler. Stemmen uit een belegerde samenleving 1939-1944" hoe het leven in een getto in zijn werk ging.[154] Nu, meer dan 70 jaar later, het begin van deze periode, lijkt het onvoorstelbaar, dat de leefwereld waarin hele generaties zijn opgegroeid langzaam veranderd werd in een gevangenis, een plek waar maar beperkte rechten golden voor de bewoners die er gevangen zaten.[155]
In het systematisch vernietigen van de tegenstanders zat een systeem.[156] Ook het "eigen" volk moest hiervoor rijp worden gemaakt via propaganda, terreur en andere methodes. Propaganda is de taal van de onderdrukker. Deze werkt richting slachtoffer maar vooral ook richting eigen bevolking. De teksten en redes van Joseph Goebbels zijn hiervoor een goed bewijs. In zijn dagboeken noteert hij met grote tevredenheid het effect van zijn optredens en zijn dagbladartikelen.[157]
Deze nazipropaganda sluit aan op oude denkbeelden en vooroordelen, soms ook religieus gemotiveerd. Al het vreemde, het andere, het niet bekende (d.w.z. wat in hun ogen van de nazi's niet 'Duits' was) was bij voorbaat verdacht.[158] Hiermee heb ik het heel oppervlakkig geformuleerd. Een heel scala van ideeën en opvattingen over volk, vaderland en leiderschap liggen aan de basis. De nazipropaganda schuwde niet iedereen met naam en toenaam te noemen en verdacht te maken die in hun ogen tegen het nationaal-socialisme en hun vertegenwoordigers stelling nam, inclusief de kerkelijke overheid. Viktor Klemperer laat in zijn dagboeken, geschreven in deze periode, zien hoe dat door de bevolking en vooral door hemzelf als joods burger ervaren werd.[159] Guido Eekhaut citeert hem:
"Maar het was via de nazistische retoriek, en veel meer nog via het gebruik van specifieke fascistische geïnspireerde woorden, dat het nazisme bij de massa levendig bleef, zelfs nog na 1945, zoals de joodse filoloog Viktor Klemperer heeft aangetoond. 'Het nazisme' schreef hij, 'stroomde in het vlees en bloed van de massa via de afzonderlijke woorden, de zinswendingen, de zinsvormen; het drong zich op door miljoenen herhalingen, die automatisch, onbewust, werden overgenomen.' Het is de taal die de mens stuurt, die het gevoel en het psychische wezen stuurt. 'En als nu de beschaafde taal uit giftige elementen is gevormd of draagster van gifstoffen is geworden? Woorden kunnen nietige stukjes arsenicum zijn: ze worden ongemerkt ingeslikt en lijken geen uitwerking te hebben, maar na enige tijd is de gifwerking er toch.' Woorden vergiftigen het lichaam. Ze vergiftigen de visie op het lichaam. Vervolgt Klemperer: 'Als iemand maar lang genoeg fanatiek zegt in plaats van heldhaftig en deugdzaam, gelooft hij tenslotte echt dat een fanaticus een deugdzame held is en dat je zonder fanatisme geen held kunt zijn.'"[160]
Een ander voorbeeld van een waarneming van Klemperer, geschreven op het einde van de oorlog, als de dreigende ondergang de nazi's nog fanatieker maakt: "Primo loco mindestens 6x "Fanatismus" ("Meine Parteigenossen! Diesen Fanatismus habt ihr von mir gelernt ...") Ausrotten, Tarnung, Garant, verschworene Gemeinschaft, Nicht "Vernichtung der arischen Menschheit", sondern "Ausrottung des Judentums in Europa" sei das Kriegsende. – Das "internationale Judentum"... "die Erkenntnis von dem fluchbelandenen verbrecherischen Wirken des Judentums"… der "teuflische Plan der jüdische Weltverbrecher"!"[161]

het was wezenlijk voor het effect van de propaganda dat ze grote schaal moest worden bedreven.[162] De financiën daarvoor en een apparaat ter uitvoering ervan (via radio, film, pers, krant), meestal vergezeld van terreuracties door de SA, vooral in de eerste jaren na de machtsovername in 1933, waren noodzakelijk om de gestelde doelen te bereiken. Duitsland werd zo rijp gemaakt voor de idealen van de nazi's. Michael Burleigh spreekt zelfs over heilige doelen.[163] Grote delen van de bevolking gingen mee in de ideeën van de nazi's omdat hen een nieuwe toekomst werd voorspeld.[164] Dat de wereld voor velen ook een gevangenis werd, was niet inhoud van de communicatie. Tegengeluiden en persvrijheid werden na de machtsovername in 1933 in Nazi-Duitsland steeds minder en tenslotte niet meer getolereerd.

Na deze machtsovername werden de joden object van massaal geweld. Zij waren in de optiek van de Nazi's vanaf het begin object van discriminatie en vervolging. Hoe het verder met hen afliep is in veel studies diepgaand onderzocht: Saul Friedländer schrijft

hier indringend over in "Das Dritte Reich und die Juden"[165] evenals Raul Hilberg in "Die Vernichtung der europäischen Juden".[166]
Een voorbeeld van terreur ten aanzien van de joden was de zogenaamde Kristalnacht. Deze Kristalnacht was een nacht waarin een aanslag op joodse synagogen en winkels werd uitgevoerd door SA en nazi sympathisanten. Ze werd zorgvuldig voorbereid door de Nazi's. Talloze synagogen werden vernield en er stierven talloze joden door mishandeling.[167] Het resultaat wordt door Martin Borman, nazikopstuk, en later "Reichsleiter" onder Hitler, vastgelegd in een verslag.[168]
Een ander voorbeeld van terreur is de toepassing van de wetgeving. De Duitse wetgeving kent een enorme hoeveelheid wetten om de achterstelling en discriminatie van de Joden als bevolkingsgroep te bevorderen. Hoe cynisch deze wetten werden toegepast blijkt uit het feit dat de joden (ook al waren ze het voornaamste slachtoffer) aansprakelijk gesteld werden voor alle schade tijdens de Kristalnacht.[169]
Tegenstanders het naziregime en vermeende vijanden (op racistische grondslag) kwamen in kampen terecht, ze werden *geconcentreerd* (een eufemisme voor gevangenschap) om hen op die wijze onschadelijk te maken. Meteen na de verovering van Polen door de Duitsers in 1939[170] begint ook meteen de definitieve vervolging en verdrijving van de joden uit Duitsland en de bezette gebieden.
De nazi's leggen in hun propaganda een direct verband tussen de Joden en epidemieën - joden worden op een lijn gesteld met ongedierte dat vernietigd moet worden.[171] In oktober 1939 noteert Hans Frank in zijn dagboek, hij is dan net een paar maanden de hoogste baas in Polen, dat Heinrich Himmler, de hoogste baas van de SS wenst, dat er tot februari 1940 een miljoen joden naar Polen gebracht moeten worden (versleept uit Duitsland) en dat families met (in de ogen van de nazi's) Germaans bloed omgekeerd naar het Duitse Rijk moeten worden gebracht. Het betreft hier rond de vier miljoen mensen, die zo losgemaakt moeten worden van hun (Poolse) wortels. Ze moeten worden opgenomen in het Duitse volk. Alleen, zo constateert Frank, de middelen hiervoor ontbreken. Alleen al logistiek is dit plan onmogelijk.[172]
Hieruit blijkt dat de nazi's hun plannen op grote schaal ontwikkelen: mensen worden als getallen behandeld, er wordt in kwantiteiten gedacht. De menselijke maat blijft buiten alle beschouwingen. Het dagboek van Hans Frank legt een op een genadeloze wijze dit denken van de nazi's bloot. Peter Longerich laat hetzelfde zien in zijn biografie over Heinrich Himmler en Joseph Goebbels en hij heeft ook de receptie van dit denken onderzocht bij de Duitse bevolking.[173]

Concentratie alvorens te vernietigen

"Aber es gibt eine so unsägliche Einsamkeit,
das die Wörter Selbstmord begehen."

Alejandra Pizarnik[174]

De term concentratiekamp heeft een oudere geschiedenis dan het gebruik ervan in de periode tijdens de Tweede Wereldoorlog. Spanjaarden noemden de kampen waarin gevangenen werden opgesloten tijdens de Cubaanse opstand 1868-1878 concentratiekamp. Amerikanen maakten er gebruik van tijdens de Filipijns-Amerikaanse oorlog 1898-1901 en de Britten tijdens de Tweede Boerenoorlog van 1899-1902.[175] Het begrip concentratiekamp is niet hetzelfde als het begrip vernietigingskamp. De Duitsers gebruikten tijdens de Tweede Wereldoorlog diverse begrippen om hun kampen te benoemen: werkkamp, doorgangskamp, concentratiekamp en vernietigingskamp[176]. De laatste term is van latere datum toen de vervolging van de Joden op gang kwam in Europa en de moordcommando's niet in staat waren iedereen te vermoorden. De SS bedacht toen een nieuwe massale manier van doden via de gaskamer. Bekend is in dit verband de toespraak van Heinrich Himmler voor zijn SS-officieren in 1943 in Posen over het moorden - een taak die velen boven het hoofd dreigde te groeien: 'dat zij (de SSers) allen weten wat het zeggen wil dat er honderden, duizenden lijken bij elkaar liggen'.[177]
Het concentratiekamp werd als pressiemiddel en als strafmaatregel meteen na de machtsovername in 1933 toegepast.[178] Het begrip concentratiekamp is een eufemisme -

het geeft aan dat mensen *geconcentreerd* werden om een speciale *behandeling* te ondergaan. Die *behandeling* bestond in eerste instantie uit opsluiting en *afzondering* uit de maatschappij. De nazi's spreken bijna alleen in eufemismen: *behandeling*, *afzondering*, *verwijdering*, "ausmerzen" enzovoort. Ik kom daar later op terug.
Dood door mishandeling, ondervoeding, ziekte en slechte hygiënische omstandigheden waren aan de orde van de dag in het kamp. Hoewel er ook veel politieke gevangenen, tegenstanders van het regiem, criminelen, soldaten van de vijand, verzetsstrijders, zigeuners en homoseksuelen werden opgesloten, waren de transporten die vanaf 1941 plaatsvonden vanuit Duitsland en bezet Europa voornamelijk gericht op het joodse volksdeel. Ze werden toen in eerste instantie bijeen gebracht in steden waar een getto werd ingericht of in kampen die verschillende functies hadden.[179]
Ook de bondgenoten van de Duitsers in de oorlog maakten zich schuldig aan het vervolgen, vermoorden en het transporteren van de joden. Bekend is de samenwerking van de Franse politie met de Gestapo bij het opsporen van joden. Bekend is ook het indringende verslag van Edgar Hilsenrath getiteld "Nacht" over zijn verblijf in een Roemeens Getto.[180]
Pas in een volgende fase in de oorlog werden de transporten rechtstreeks naar een speciaal vernietigingskamp geleid of vonden er in de concentratiekampen zelf selecties plaats bij aankomst in het kamp. Er is dus sprake van een geleidelijke en soms vooraf geplande en voorbereide ontwikkeling.[181] Nazi's die hadden deelgenomen aan het euthanasie-programma door talloze geestelijk gehandicapten te vermoorden werden later als deskundigen ingezet voor nieuwe taken: het vernietigen van gevangenen. Op sommige plaatsen werden gaswagens ingezet om joden te vermoorden.[182] De geschiedenis van het kamp Auschwitz, op de grens van Oostenrijk en Polen, laat zien dat de overgang van kazerne naar vernietigingskamp niet in één keer plaatsvond maar het gevolg was van een geleidelijk proces waarbij aan een aantal voorwaarden moest worden voldaan.[183]
Een vernietigingskamp in de grootte van *Auschwitz*, een begrip dat ná 1945 staat voor de vernietiging van het joodse volk, vraagt nogal wat logistieke organisatie. Op een knooppunt van spoorwegen was het bij uitstek een plek om velen te verzamelen. *Anus Mundi* wordt de plaats genoemd door een van de overlevenden, die werkzaam was in het crematorium, Wieslav Kielar. Philippe Müller, een andere overlevende, beschrijft in "Sonderbehandlung" hoe gevangenen werden vermoord door vergassing en daarna verbrand. De Poolse schrijver Tadeusz Borowski beschrijft indringend hoe de treinen werden uitgeladen en de mensen naar de gaskamers werden vervoerd.[184] Talloos zijn de getuigenissen van de gruwelen die hier hebben plaatsgevonden.

De dood van miljoenen werd via industriële methoden uitgevoerd. Er zijn plannen en tekeningen bekend van de bouw van de crematoria in Auschwitz. Alles werd aan de tekentafel uitgedacht.[185] Ook werd nagedacht over hoeveel gevangen ondergebracht konden worden in de afzonderlijke barakken: de ruimte moest telkens door meer gevangenen worden gedeeld omdat er steeds meer mensen bijkwamen. Het begrip wonen of *verblijven* wordt hier op een perverse manier vertaald: het is een bijeen persen van lichamen op britsen, zoveel mogelijk in één gebouw.
Veel kampen werden voor of aan het begin van de oorlog gebouwd in de buurt van steen- of kiezelgroeven. De gevangenen konden zo als gratis arbeidskracht door de SS worden ingezet voordat ze werden vermoord. Mauthausen is een berucht voorbeeld.
De architect Speer, die voor Hitler Berlijn opnieuw architectonisch ontwierp, kon gebruik maken van het materiaal dat uit deze groeven werd gewonnen. In een later stadium van de oorlog zal hij zijn talenten inzetten om de productie van oorlogsmateriaal tot het uiterste te bevorderen, zoals door de inzet van gedwongen arbeidskrachten uit bezet gebied. Zonder het slavenbestaan van talloze gevangenen, zou de oorlog waarschijnlijk eerder zijn afgelopen. Kamp Dora, waar raketten werden gebouwd, de zogenaamde V1 en V2's, is een gruwelijk voorbeeld van die slavenarbeid van gevangenen.
Op die manier persten de Nazi's het laatste restje levenskracht uit hun gevangenen om dat economisch te gelde te maken. In dit licht kun je ook de vestiging zien van grote fabrieken zoals de Bunawerken (Monowitz) in de buurt van Auschwitz-Birkenau omdat het potentieel aan gratis "werknemers" d.w.z. *slaven* groot was. Primo Levi werkte er als chemicus.[186]

Allen die niet in het vooraf *gedefinieerde arbeidsproces* pasten werden vanaf 1943 zonder pardon rechtstreeks voor de gaskamer en de uitroeiingsdood geselecteerd. Het Hongaarse transport in 1944 is op foto's vastgelegd; het is een zeldzaam document. Op de foto's is zichtbaar hoe de selectie in zijn werk ging.[187] Na de vergassing werden de dode lichamen door speciale commando's van gevangenen verzameld en verbrand in daarvoor speciaal ingerichte ovens. De as werd verkocht als kunstmest en de goederen van de gedode gevangenen werden geselecteerd en teruggestuurd naar Duitsland o.a. ter lediging van de nood van armere Duitsers (als vorm van "Winterhilfe"). Goud, sieraden en bankbiljetten werden door de nazi's verzameld voor eigen gewin. Corruptie vierde hoogtij. Velen waren koopbaar om omkoopbaar. Het "Herrenras" was minder "Herr" dan ze naar buiten toe deden voorkomen. Veel romans doen hiervan verslag. Hieruit zal ik later nog citeren. Ook Rudolf Höss, commandant in Auschwitz in de jaren dat grote aantallen werden vergast, heeft het proces van selectie en vernietiging van de joden beschreven in een verslag voor de rechtbank na zijn gevangenname.[188]
Zo is de kringloop rond: elk *onderdeel* van de *verklaarde vijand* werd benut voor de eigen oorlogsmachine en de Duitse samenleving.[189] De mensen, de gevangenen, de joden werden, zolang ze in leven waren, *uitgeknepen als citroenen* en daarna achteloos weggegooid. In feite werden ze *gerecycled*. Een absolute transformatie die niet zo soepel verliep als de nazi's misschien zouden hebben gewild - want de oorlog gooide roet in het eten - maar ze waren een heel eind op weg om hun doelen te halen.
De oplossing van het rassenvraagstuk zoals dat tijdens de conferentie bij de Wannsee door de nazi's kopstukken werd voorgesteld, namelijk *de uitroeiing van alle joden en andere vermeende vijanden van het Duitse volk*, werd in die zin een letterlijke "Auflösung" - *op-lossing* van deze verdoemden.[190] Van velen zal helemaal niets meer overblijven. Ze zijn opgelost in de geschiedenis zoals suiker in de oceaan. Hun gedachtenis wordt na die tijd moeizaam vastgehouden in verslagen, studies, naamboeken en monumenten. Deze episodes uit de Tweede Wereldoorlog hebben vooral dit aan het licht gebracht: de uiterste en meest radicale consequentie van het filosofisch idee van *de verheerlijking van het eigen volk en ras* was de letterlijke uitroeiing van het lichaam van de *niet ras-genoot* en de lichamen van een heel volk.[191] De verabsolutering van het eigen ras en volk leidde tot de vernietiging van alles wat daar niet toe behoorde.

Wereldbeeld: eigen volk en ras eerst

Dit wereldbeeld van de nazi's en de bijbehorende taal die dit proces van vernietiging aanstuurde wordt zichtbaar in een ideologie van de rassen die onderscheid maakt tussen "Übermenschen"[192] en "Untermenschen"[193]. Voorbeeld van de "Übermensch" was in de ogen van de nazi-ideologen bij uitstek de SS-er.[194] De slachtoffers van deze oorspronkelijke bewakers in de concentratiekampen[195] denken daar uiteraard heel anders over zoals Abel Herzberg in "Amor Fati" laat zien.[196] Herzberg schets de geestelijke leegte van deze dienaren.[197] En hij beschrijft ook hun helpers, de *capos*, gevangenen die voor een extra beloning medegevangenen terroriseren.[198] In de ogen van de nazi's worden de "Untermenschen"[199] op gelijk niveau gezien als ongedierte dat vernietigd moet worden.[200] Alle volken ten oosten van Duitsland vielen daar in principe onder. In hen hoefde niet geïnvesteerd te worden, zij waren hoogstens goed om voor de Duitsers slavendienst te verrichten.[201] Reeds in het begin van de oorlog gingen SS-ers zich te buiten in speciale commando's om Poolse intellectuelen en joden in Polen af te slachten. Een aantal officieren van de Wehrmacht maakt hier melding van.[202] Daarbij kregen ze ook vaak hulp van de plaatselijke bevolking. Daarvan zijn gruwelijke voorbeelden bekend. Geert Mak beschrijft dit in zijn boek "In Europa. Reizen door de twintigste eeuw."[203]
Het Duitse volk had in de visie van de nazi's leefruimte - "Lebensraum" - nodig om te kunnen groeien en die ruimte werd in het Oosten gezocht.[204] Er was alleen een probleem, die ruimte was niet leeg maar werd bewoond door miljoenen mensen. Er werd over nagedacht hoe met deze bevolking omgegaan moest worden. In het boek van Susanne Heim en Götz Aly "Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung" worden documenten en plannen hieromtrent geanalyseerd. Zij leggen getuigenis af van het feit dat ook vooraanstaande

wetenschappers hun diensten hebben verleend om over deze volksverhuizing en geplande vernietiging van velen na te denken. Een aantal van hen werd na de oorlog niet vervolgd.[205]

Op het einde van de oorlog toen Goebbels het Duitse volk voorhield of ze de "Totale oorlog wilden" werd iedereen die geen Duitser was en in het oosten woonde als volslagen waardeloos beschouwd. Het werd ook openlijk uitgesproken voor een volle zaal.[206]
Toen reeds langer bleek dat de oorlog niet meer te winnen was werd één doel overeind gehouden: de vernietiging van de joden in Europa. Voor dat doel werden zoveel mensen en materieel ingeschakeld dat dit vanuit het oogpunt van de logistiek ten behoeve van de oorlogsmachine absurd lijkt. Bijvoorbeeld Eichmann die in 1944 nog alles op alles zet om in Hongarije alle joden te laten transporteren.[207]
Een ander thema in dit licht, dat de laatste jaren meer aandacht krijgt is, het feit dat grote delen van Rusland, vooral de Oekraïne, na de bezetting door het Duitse leger *vrij gemaakt werden* van joden, "Judenrein"; *vrijmaken* en *jodenvrij* zijn beiden een eufemisme voor het uitmoorden van de totale joodse bevolking.[208] Speciale commando's, soms met hulp van het leger en vaak met dwangarbeid van de niet-joodse bevolking, (zij moesten massagraven uitgraven), werden ingezet om systematisch alle dorpen door te kammen op zoek naar joden. Kleding en andere bezittingen werden vaak daarna onder de bevolking verdeeld. Op deze wijze zijn tussen 1941 en 1944 naar schatting anderhalf miljoen joden met kogels vermoord.[209]
Een van de absurditeiten uit deze tijd is het verzamelen van levende slachtoffers om hen in een kleine gaskamer speciaal hiervoor gebouwd, te doden en hun skeletten later op te zetten in het anatomische museum. Het joodse volk zou uitsterven en daarom moesten 'exemplaren' museaal bewaard worden. In het kamp Natzweiler Struthof in de Franse Elzas werd dit voornemen uitgevoerd door professor Hirt.[210] Er werden na goedkeuring door Himmler 150 gevangenen geleverd vanuit Auschwitz.[211] In Natweiler-Struthof werden ze vergast en in de grote ijskisten die zich daar ten behoeve van het hotel bevonden bewaard. In het proces van Neurenberg is aandacht besteed aan deze procedure in het kader van experimenten met mensen zoals die ook hebben plaatsgevonden in onder andere Dachau.[212]

Dit voorbeeld, een uit velen, toont aan dat de ideologie, het wereldbeeld van de nazi's geleid heeft tot een van de meest gruwelijke en bloeddorstige episodes uit de geschiedenis van de mensheid. In zijn extremiteit werpt deze periode en het gedrag van de betrokken nazi's veel vragen op. De verblinding moet wel erg groot zijn geweest om het empirisch gegeven dat wij allemaal hetzelfde lichaam hebben en daarmee ook sterfelijk zijn over het hoofd te zien. Want, zo is mijn stelling, als wij allemaal sterfelijk zijn, waarom zouden we dan zoveel energie stoppen in een utopisch verlangen dat zoveel doden en moorden kost? Een utopie die een dergelijke prijs vraagt is niet alleen onmenselijk maar ook ten diepste absurd vanuit het oogpunt van een mensenleven dat slechts *kort* duurt en dat niet een eeuwig (en onsterfelijk) leven toebedeeld krijgt. Deze utopie vraagt/eist alleen maar offers zonder er iets voor terug te geven. De beloning in de vorm van een leven voor de kleinkinderen, de nieuwe generaties na ons, mag dan wel aantrekkelijk klinken, maar is vanuit het handelen gezien, een samenleving gebouwd op bloed, op lijken, op moord. Ook de interpretatie vanuit het kader van de rassenleer en de nazi-heilseconomie komt hier niet omheen. In hun denken hoorde het moorden er bij omdat het een bevestiging was van hun superioriteit als heersers. In feite is dit utopisch project een bevestiging van hun opvatting dat de nieuwe toekomst die hen voor ogen stond niet anders dan een wrede heerschappij kon inhouden - waar het recht van de sterkste geldt en waar de geboden uit de bijbel gericht op een humane samenleving buiten werking zijn gesteld. De bijbelse geboden ondersteunen geen rassenideologie en geen recht van de sterkste, want moord blijft moord hoe je het ook wilt verdraaien. Hieruit komt naar voren dat de religieuze dimensie in het denken van de nazi's, misschien teveel onderschat is geweest. Zij heeft waarschijnlijk meer gewicht gehad dan misschien algemeen verondersteld wordt.[213] Want ik vermoed dat alleen het voorhouden van een economische beloning aan het volk in de vorm van werk, *brood en spelen*, niet de tomeloze inzet verklaart waarmee de nazi's onder het oog van alle burgers, hun werk van vernietiging van Joodse en andere groepen hebben kunnen uitvoeren. Onder het oog van de burgers moet in deze genuanceerd worden: de nazi's waren deel van de

maatschappij en veel burgers waren of nazi of hen goed gezind. En, de ellende van de voortschrijdende oorlog, de toename aan gebrek op allerlei terrein, de vele doden aan het front, hebben er misschien ook in grote mate toe geleid dat velen geneigd waren de ophitsende taal van de nazi's te geloven, dat *iemand* moest boeten voor al deze ellende: die *iemand* waren dan de joden. Zo is de cirkel rond: in plaats van de schuld bij de nazi's zelf te leggen als effect van hun optreden en hun oorlogsdrang, worden de joden zondebok van ook datgene wat ze nooit zouden kunnen hebben veroorzaakt. In de ogen van de nazi's waren de schuldigen dan ook de joden buiten het oorlogsgebied, het *internationale "jodendom"* in de Verenigde Staten, een *fictie* waarin velen vandaag de dag nog geloven en die in de valse/vervalste *Protokollen van de wijzen van Sion* ook in neo-nazi-kringen en in radicale islamitische stromingen weer opduikt. Alsof er van het verleden niets geleerd is.

Robert Antelme beschrijft in "Das Menschengeschlecht" hoe de nazi's tot op het einde van de oorlog, als de frontlinies van de geallieerden dichtbij zijn, hun prooi aan gevangenen niet willen laten gaan. Deze gevangenen uit de vele kampen worden eindeloos op transport gesteld naar plekken die nog niet bevrijd zijn.[214] De vernietiging van de joden en van de andere gevangenen werd dus als een *heilige plicht* beschouwd. Er mochten geen getuigen overblijven van deze periode. Ze moesten van de aardbodem verdwijnen. Daniel Blatman is een van de eersten die gepoogd heeft om deze doodsmarsen van gevangenen op het einde van de oorlog, systematisch en overzichtelijk te analyseren, als onderdeel van de nazi-strategie om zich van hun gevangenen te ontdoen en te voorkomen dat ze in de handen van de geallieerden vielen.[215] In deze periode zijn er nog op de valreep van het einde van de oorlog honderdduizenden gevangenen gestorven. Daarbij vielen ook nog eens honderdduizenden soldaten in de laatste maanden van de oorlog, ten prooi aan de onwil van hun leiders om een einde aan de gevechten te maken die hoe dan ook verloren waren. Veel Duitse steden zijn gebombardeerd om zo de nazi's op hun knieën te dwingen, zonder succes. Veel cultuurgoed dat sinds de middeleeuwen bewaard was gebleven werd zo vernietigd. De nazi's preekten tot het allerlaatst een totale "Mobilmachung" en velen geloofden nog in "Wunderwaffen", alsof de oorlog daarmee op de valreep te winnen zou zijn. Het zijn gedachten van een *wanhopige*, een *waanzinnige*. De enorme puinhopen van de gebombardeerde steden waren niet krachtig genoeg om hen op andere gedachten te brengen.
De totale oorlog werd een totale ondergang, zoals Longerich treffend beschrijft in zijn biografie over Joseph Goebbels. Ik vermoed dan ook dat de nazi's in hun ondergangs - stemming eigenlijk niemand meer in leven hadden willen laten. Hitler vond, zo zijn woorden, dat de Duitsers het aan zichzelf te danken hadden dat ze nu ondergingen. De missie was mislukt, het duizendjarige rijk als utopische gedachte bleek een flop, een illusie.

Er zijn ook pogingen ondernomen om dit fanatieke en moordzuchtige gedrag van de (Duitse) nazi's te verklaren. In het nawoord van Curzio Malaparte's boek met de titel "Kaputt" dat handelt over deze oorlogsperiode schrijft Jan van der Haar het volgende: "Malapartes stelling is dat de mens, het enige dier dat zich van de dood bewust is, genoegen ontleent aan de dood van een ander, om het leed om zijn eigen dood te verzachten. Vandaar komt hij tot de conclusie dat wreedheid iets metafysisch is, iets intellectueels, en dat wrede volkeren, waartoe hij de Duitsers rekent, metafysische volken zijn."[216]
In genoemde roman zelf zegt Malaparte hierover, na een diner bij Hans Frank, hoogste baas op dat moment in het bezette Polen: "In geen enkel deel van Europa was de Duitser me zo naakt, zo onbedekt voorgekomen als in Polen. In de loop van mijn lange oorlogservaring was ik tot de overtuiging gekomen dat de Duitser geen enkele angst heeft voor de sterke man, de gewapende man die vol moet de strijd met hem aanbindt en hem het hoofd biedt. De Duitser is bang voor de weerlozen, de zwakken, de zieken. Het thema van de "angst", van de Duitse wreedheid als gevolg van angst, was het grondthema van mijn hele ervaring geworden. Voor wie goed kijkt, met een moderne, christelijke instelling, beweegt die "angst" tot mededogen en afschuw: nog nooit had hij zoveel mededogen en zoveel afschuw bij me gewekt als nu in Polen, waar het ziekelijke, vrouwelijke element ervan me in heel zijn complexiteit verscheen. Wat de Duitser tot wreedheid beweegt, tot daden die op de meest kille, methodische, wetenschappelijke

manier wreed zijn, is angst. De angst voor de onderdrukten, de weerlozen, de zwakken, de zieken, de angst voor de bejaarden, de vrouwen, de kinderen, de angst voor de joden. En hoewel hij zijn best doet om die geheimzinnige “angst” te verbergen, moet hij er altijd weer over spreken, en altijd op de meest ongepaste momenten, vooral aan tafel: daar waar de Duitser zich blootgeeft, hetzij door de warmte van de wijn en het eten, hetzij door het zelfvertrouwen dat hij krijgt omdat hij zich niet alleen voelt, hetzij door de onbewuste behoefte om zichzelf te bewijzen dat hij niet bang is, waar hij zich laat gaan over honger, executies, bloedbaden, en wel met een ziekelijke voldoening die niet alleen rancune, jaloezie, ontgoochelde liefde en haat verraadt, maar ook een deerniswekkende wonderbaarlijke zucht tot zelfvernedering. Het geheimzinnige hoogstaande van de onderdrukten, de zieken, de zwakken, de weerlozen, de bejaarden, de vrouwen en de kinderen merkt en voelt de Duitser, misschien meer dan enig ander Europees volk benijdt en vreest hij die. En hij neemt er wraak op. Er schuilt iets van felbegeerde geslagenheid in de arrogantie en bruutheid van de Duitser, een diepgaande behoefte om zichzelf naar beneden te halen in zijn nietsontziende wreedheid, een zucht tot zelfvernedering in zijn geheimzinnige “angst”.”[217]

Ik heb dit citaat weergegeven omdat het een mogelijke psychologische verklaring geeft voor de begane wreedheden in deze oorlog. Of dat in deze zin waar is kan ik hier niet onderzoeken. Beschrijvingen van de situatie in de concentratie kampen door gevangenen maken ook de dubbelzinnigheid zichtbaar van het handelen van de personen in kwestie.[218]
Modellen ter verklaring die de wereld in goed en kwaad, zwart en wit verdelen verklaren eigenlijk niets. Ze zijn niet alleen te eenvoudig om de complexiteit recht te doen van het gebeuren, maar maken in feite gebruik van hetzelfde schema als het model dat de nazi’s hanteerden in hun waarneming van de werkelijkheid. Zwart-wit denken is een vorm van totalitair denken, het is de werkelijkheid persen in het keurslijf van het *zelf-gewenste* wereldbeeld. Als het *zelfbeeld* en het *wereldbeeld* zo radicaal worden doorgezet dat het *lichaam* daaraan ondergeschikt wordt gemaakt, kan het lichaam niet anders dan de dupe daarvan worden. Het inferno dat aanbrak met de Tweede Wereldoorlog is daar alleen maar het bewijs voor.
“De Tweede Wereldoorlog kostte aan minstens eenenveertig miljoen Europeanen het leven: veertien miljoen militairen en zevenentwintig miljoen burgers, onder wie ongeveer zes miljoen joden. Het was een ramp die zes jaar lang iedere dag gemiddeld twintigduizend doden kostte. In Polen en de Baltische staten was aan het eind van de oorlog één op de vijf inwoners omgekomen. In de Sovjet-Unie kon lange tijd het dodental alleen maar geschat worden aan de hand van de terugval van de totale bevolkingscijfers.”[219] De doden in de rest van de wereld nog niet eens meegeteld. Schattingen spreken over een totaal van 50 miljoen doden waaronder twee-derde niet militairen.
Dat de Tweede Wereldoorlog in de DDR nog een tijdje doorging voor gevangenen van het regiem dat het eigenland als een zogenaamd vrij land beschouwde bewijst het bestaan van “Frauengefängnis Hoheneck” of ook “Frauenzuchthaus Hoheneck” genaamd. Vrouwen werden hier tot in de jaren tachtig op schandalige wijze mishandeld door slechte huisvesting, wrede opzichteressen en onmenselijke straffen, een soort ‘nazi-regiem’, ook al noemde het zich communistisch of socialistisch, dat alleen de kleur van de jas had gewisseld.

C. Het lichaam als object van het martelen

“De vijand

Ze roken anders, ze liepen anders, ze droegen andere kleren,
ze spraken een andere taal. Dat zegt genoeg.
Toch waren het geen vreemdelingen: het was de
vijand, het waren vijandelijke soldaten. Zo was het
afgesproken.
Men probeert ons nu wel eens wijs te maken dat

het eigenlijk gewone mensen waren, jonge mensen,
maar hoe konden wij dat weten. Af en toe hoorde je
wel eens iemand zeggen: het zijn ook maar jonge kerels,
maar daar sloeg je geen acht op. Ze droegen immers
uniformen!
Het was de vijand.
Ik begrijp er niets van."

Armando[220]

In de periode 1984-1989 heb ik mij intensief bezig gehouden met onderzoek naar martelingen van politieke gevangenen in Latijns Amerika. Onderdeel van het onderzoek was het toetsen van de hypothese van de contrastervaring in de concrete situatie van slachtoffers van marteling. Een hypothese ontleend aan Edward Schillebeeckx,[221] die deze had overgenomen van Walter Benjamin. Schillebeeckx zegt over deze ervaring het volgende; "Contrastervaring, vooral in herinnering aan s'mensen feitelijke geschiedenis van opeengestapeld lijden, bezit echter een eigen kritische kenwaarde en -kracht, die niet te herleiden zijn tot het doelgerichte "Herrschaftswissen" (de vorm van kennis eigen aan wetenschap en techniek) of tot de diverse vormen van contemplatieve, esthetische en ludieke "doelloze" kennis. [...] De kenwaarde die eigen is aan het lijden, is niet alleen kritisch tegenover beide positieve vormen van menselijk weten, dialektisch kan zij tevens de schakel vormen tussen de beide, contemplatieve en actief-beheersende, kenmogelijkheden van de menselijke psyche."[222] Schillebeeckx noemt deze eigen kenkracht van het lijden praktisch-kritisch, dat wil zeggen een kenkracht die aanzet tot nieuwe praxis gericht op een betere toekomst. Of dat zal lukken is ook volgens Schillebeekx niet zeker. Schillebeeckx stelt dat "de lijdenservaring als contrastervaring een impliciete geluksdrang veronderstelt, een drang naar heil of heel-making, en als onrecht-lijden veronderstelt het minstens een vaag bewustzijn van wat menselijke integriteit of heel-heid positief zou moeten betekenen."[223] Deze vooronderstelde impliciete *geluksdrang* heb ik willen onderzoeken en eventueel aantonen in de situatie van het martelslachtoffer. Daarmee testend of de categorie van de contrastervaring toch niet teveel een *idee* is, een vorm van wensdenken i.p.v. werkelijkheid. Toegang tot de ervaringen van martelslachtoffers zou vooral plaatsvinden via hun (schriftelijke) getuigenissen. Maar een analyse-instrument om deze te bestuderen ontbrak in die periode en een onderzoek via de semiotiek leverde toen geen nieuwe handvaten op. Ik ben mijn onderzoek gestopt toen ik een vaste baan kreeg, maar het thema heeft mij nooit losgelaten. Vandaar ook dat het fenomeen martelen in deze tekst terugkeert als grenservaring.

Foltering als instrument

Marteling, geweld en kwelling van mensen is zo oud als de mensheid.[224] De bijbel kan erover meepraten, ik noem enkele voorbeelden. De moord op de kinderen van de Israeliëten bevolen door de Farao (Exodus 1); de Makkabeese broers (2 Makk. 7) die vervolgd en gedood worden na te zijn gemarteld. De beschreven moord op de kinderen bevolen door koning Herodus na de geboorte van Jezus. De marteldood van Jezus van Nazareth zelf en later van velen van zijn leerlingen. Elia die de profeten van Baal afslacht met het zwaard in een vlaag van woedende razernij. De gruwelen die veel van de profeten moeten ondergaan. Tallozen worden om reden van het geloof in de geschiedenis van de mensheid gedood.[225] Op allerlei manieren, op allerlei plekken. Mensen worden gedood in het vuur, in het water, met stenen, met wapens, gewurgd, gevierendeeld, op elke denkbare wijze verminkt en afgeslacht. Bekend zijn de verhalen van heersers en volken die genoegen schepten in het langzaam afslachten van hun tegenstanders. Elias Canetti heeft het uitgebreid over geschreven in "Masse und Macht".[226] Ook Erich Fromm heeft een poging ondernomen om dit verschijnsel psychologisch te verklaren.[227] Andersdenkenden werden vervolgd en gemarteld. Bekend zijn de eerste kruistochten tegen de Katharen en Waldigenzen in het Zuiden van het huidige Frankrijk.[228] Daarna

volgden de kruistochten om het “Heilige Land” te veroveren. De moordpartijen waren daarbij zo gruwelijk dat volgens getuigen de overwinnaars waden in het bloed. Over een “heilige” taak gesproken. Jean-Pierre Wils heeft dit religieus fanatisme dat ontaardt in geweld, tegen het licht gehouden in zijn boek met de titel “Sacraal geweld”, waarbij hij ook specifiek aandacht besteedt aan de kruistochten en motivatie hiervoor.[229] Uit deze periode stammen ook de vervolgingen van joden in Spanje, Frankrijk en het Rijn-gebied als een soort voorproefje van wat de bewoners van het Heilige Land te wachten stond als de kruisridders er zouden arriveren.[230] De plebs aangevuurd door jodenhaters en hen die er winsten uit sloegen (omdat ze dan leningen niet hoefden terug te betalen) organiseerden zo hun eigen kruistocht in het klein.
Uit de middeleeuwen zijn gruwelijke martelprocedures bekend van mensen die slachtoffer werden van de inquisitie, de kerkelijke politie.[231] Zogenaamde ketters, vijanden van het geloof en de kerk, werden genadeloos vervolgd en gedood. Vrouwen (en soms mannen) werden als heksen gebrandmerkt, gemarteld en verbrand.[232] Inzet is het psychologisch breken van een mens via het lichaam. In de moderne tijd zijn daar nog nieuwe technieken[233] bijgekomen zoals voortdurend lawaai van harde muziek, slaapdeprivatie en het gebruik van elektriciteit, chemische substanties en medicijnen. Geestelijken en artsen hebben in weerwil van hun beroepseed en functie de beulen bijgestaan bij hun handwerk. De Tweede Wereldoorlog geeft daar genoeg voorbeelden van. Ook in verslagen uit Argentinië, in de zeventig en tachtiger jaren van de vorige eeuw, worden namen van aalmoezeniers en artsen genoemd die aanwezig zijn bij het martelen. Zij zijn aanwezig om het *proces te begeleiden*, door zelf mee te doen of door de lichamelijke toestand van het slachtoffer te bewaken, zodat de foltering langer en effectiever kan duren.[234]
Voordat het lichaam als object aan allerlei kwellingen wordt onderworpen, zonder acht te slaan op de persoon van wie dit lichaam is, heeft als het ware al een proces van ‘ontmenselijk’ plaatsgevonden. Het is in handen van de beul tot materie, tot ‘materiaal’ geworden.
De ontmenselijking en degradatie van het lichaam door het te beschouwen als werktuig voor slavenarbeid of als object van martelen is niet alleen de ontkenning van het lichaam als auto-topie, maar het is ook een welbewuste poging tot vernietiging van dat lichaam en het zelf dat erin huist.[235] Martelen goedkeuren om informatie te winnen over plannen van de vijand is in feite de verwoesting van een mens goedkeuren omwille van een ander doel. Cornelis Verhoeven analyseert het mechanisme van het folteren als middel om doelen te bereiken in het boek “Folteren om bestwil” een van de weinige reacties van een filosoof op dit thema. Hij schrijft al aan het begin van zijn boek, en ik citeer hem uitgebreid omdat hij hier een aantal belangrijke thema’s benoemt die rond folteren een rol spelen:
“Folteren is een' vorm van geweld. […] In de foltering nu komt het geweld het dichtst bij het middel. Van alle lichamelijk geweld lijkt ze het meest doelmatig. Iemand slaan of doden uit woede om wat hij gedaan heeft, is alleen een magische poging om het verleden ongedaan te maken. Merkwaardig genoeg hebben velen van ons juist hiervoor veel begrip: een blinde woede of een vlaag van waanzin, toppunt van irrationaliteit, lijkt als motief van handelen het meest doorzichtig te zijn. Geweld lijkt eerder geëxcuseerd te worden naargelang het duidelijker zinloos is en tegelijk meer voortkomt uit heftige gevoelens van woede, dus naargelang het meer een expressie van machteloosheid is. Wij begrijpen vlot dat er in zo'n situatie althans 'iets' gedaan moet worden, want er is niets zo moeilijk als zich voor te stellen dat er situaties zijn waarin helemaal niets doen het enig juiste optreden is.
Maar zodra het geweld bewust en uit naam van een beginsel gehanteerd wordt, zonder de expressie te zijn van een begrijpelijke woede, koel en met een schijn van technische efficiency, reageren wij met verbijstering. Dat betekent dat wij het geweld niet zozeer verwerpen als expressie, maar wel als middel, niet als dreiging, maar als cynisch uitgevoerde praktijk. Zoiets kan alleen gebeuren vanuit de illusie, dat het geweld 'eigenlijk' inderdaad een middel is, maar dat het behoort tot die voorraad van efficiënte middelen, die wij alleen in geval van nood mogen gebruiken, dus uit machteloosheid. En van nood is bij folteringen geen sprake, want zij worden toegepast in koelen bloede. Hier raken wij dan het spoor bijster. De oorzaak hiervan is dat wij het geweld wel als middel aanvaarden, maar dan alleen als 'uiterste' middel en dan nog alleen wanneer het 'gebruik' van dat middel gepaard gaat met dramatische expressies van onmacht. Het superieure geweld van machthebbers is erger dan de baldadige liturgieën van machteloze

minderheden, niet omdat het 'de bestaande orde' handhaaft, maar omdat het er de schijn van heeft een efficiënt middel te zijn.

Folteringen zijn zo onthutsend omdat hier inderdaad het lichamelijk geweld als middel lijkt te fungeren. Bij straffen is dat ondenkbaar omdat daar het doel onbereikbaar is: de fout kan niet hersteld worden door het offer van de straf; en ook de verwachting dat de delinquent door deze schok tot inkeer zal komen is zuiver magisch. De foltering is iets heel anders. Het slachtoffer wordt niet gestraft, maar indringend benaderd met een boodschap of een vraag. De folteraar wil hem een bepaald besef bijbrengen en hem, in termen van bewustmakers en activisten, 'wakker schudden': hij berooft hem dan ook van zijn slaap, in de aloude symboliek van het dualisme een inbegrip van alle nalatigheid, waartegen de agressie van idealisten en wereldverbeteraars zich samenbalt. Of het slachtoffer is de bezitter van geheime inlichtingen en de foltering is erop gericht hem open te maken en hem zijn geheim te ontfutselen. Hij moet in leven blijven om zijn geheim te kunnen verraden. De folteraar rekt het leven van het slachtoffer, maar ontneemt er de zin aan. Of, zoals A. Peperzak schreef: 'De ander moet leven, niet om zich te ontwikkelen volgens een eigen zin, maar volgens mijn, onze zin. Zijn weerstand moet omgekeerd worden, zodat hij het met ons eens is. Hij moet dus zichzelf, zijn eigen idealen, zin en leven verraden. Zelfverraad maakt hem geen slaaf, maar een handlanger die zichzelf verloochend heeft. Zijn geheim, zijn innerlijkheid heeft hij prijs gegeven.' (C. Struyker Boudier e.a. Politieke dissidenten. Ambo, Bilthoven 1974, p. 126).
Misschien zijn veel beulen pathologische sadisten die er een genoegen in scheppen mensen te kwellen, misschien willen ze hen tegelijk ook straffen voor wat ze tegen het systeem of de gemeenschappelijke wil misdaan hebben, maar in wezen is hun aandacht gericht op de toekomst. Zij hebben wel degelijk een doel: zij willen meer weten en met die kennis verder komen in het realiseren van hun plannen of die van hun meesters. Of zij willen een bekentenis afdwingen en daarmee zich zelf rechtvaardigen. Nog sterker: zij hebben een ideaal en willen dat ten koste van alles realiseren. Zij doen, zeggen zij, hun werk met tegenzin, maar zij menen dat het nodig is: voorlopig, want als hun ideaal bereikt is, zal er voor altijd vrede en geweldloosheid zijn op aarde. Het enige wat hen in hun eigen ogen rechtvaardigt is de illusie van voorlopigheid, een negatieve fase waar zij even doorheen moeten. Het klinkt waarschijnlijk verbijsterend: de folteraar staat in dienst van een ideaal, hij is een idealist. Maar ik geloof dat het in hoge mate zo is, en omdat ik mij verzet tegen foltering en geweld, vind ik bepaalde vormen van idealisme levensgevaarlijk. Idealisten, mensen die iets groots willen bereiken voor de gemeenschap of iets dat zij als groot beschouwen in stand willen houden, beginnen met een poging hun medemensen te overreden en eindigen als tirannen - of als slachtoffers. Een idealisme zonder innerlijk leven, dat wil zeggen zonder een plaats waar negatieve effecten en mislukking geïncasseerd en verwerkt worden, is terreur. De foltering is een middel dat de overreding moet vervangen: daarom is het een verkeerd en uitzichtloos middel. 'Willst du nicht mein Bruder sein, so schlag' ich dir den Schädel ein.'

Het folteren is geweld in zoverre het een onjuist middel is. Dat het 'voorlopig' is en met tegenzin gehanteerd wordt bevestigt alleen maar dit gewelddadige karakter. Politiek gebruik van geweld wordt nooit zonder meer gerechtvaardigd maar altijd in verband gebracht met een geprogrammeerde voorlopigheid, die steeds weer definitief blijkt te zijn. Daar komt nog bij dat hier een mens tot middel gemaakt wordt. Het is typerend voor mensen die op korte termijn grote idealen willen realiseren dat zij tot deze vorm van tirannie vervallen. Zij maken mensen ondergeschikt aan een systeem of een waarheid, offeren het heden op aan de toekomst en het individu aan wat zij als gemeenschap zien. De foltering is dan niet een op zich dubieus middel, dat door een doel geheiligd wordt; zij is een middel dat op zichzelf al de absurditeit van de doelstelling onthult. Zij is een van de vele perversies, waartoe een al te nadrukkelijke doelstelling met haar ijzeren consequentie voert. Een groot stuk van wat wij opvoeding noemen zou ook wel foltering kunnen heten.
De foltering is een poging het slachtoffer aan te passen aan een uniform model. In de antieke mythologie is Procrystes het prototype van de folteraar: hij sneed of rekte zijn gasten naar het formaat van het bed waarin hij hen legde. Ze moesten allemaal hetzelfde formaat hebben. De foltering houdt verband met het volstrekte onvermogen te aanvaarden dat anderen anders zijn, een agressiviteit tegenover hun geheim. Soms is dit

geheim een bruikbare kennis, maar dan nog is die kennis alleen maar bruikbaar in zoverre zij afbreuk kan doen aan de zelfstandigheid van het andere systeem, het andere geloof of de andere waarheid die zich probeert te handhaven tegenover het uniforme ideaal. De folteraar wil gelijkschakelen. Hij kan de gelijktijdigheid van twee geloven of waarheden niet verdragen. De tang van het dilemma is het folterwerktuig bij uitstek. De beul is een apostel die aan de kracht van zijn eigen woorden wanhoopt en daarom overgaat tot overredende daden. Hij begint met een vriendelijk gesprek, met verontschuldigingen en begrip, en hij eindigt als tiran en beul. Hij is niet in staat het echec van zijn woorden te incasseren omdat hij gelooft in zijn systeem. Zijn 'wakker schudden', dat zo veelbelovend, didactisch als het ware begint, wordt steeds handtastelijker, totdat het ontaardt in wreedheid. Op dat moment wordt hij een onmens, een vertegenwoordiger en priester van het tirannieke systeem dat niet in een echec voorziet. Systemen en instituten zijn altijd wreed en gewelddadig; zelfs de vroomheid als systeem heeft nog duizenden slachtoffers op haar geweten. Waarschijnlijk is ' systeem' een ander woord voor wreedheid. Want wreedheid is te omschrijven als de consequente toepassing van een principe en de aanvaarding van een negatieve fase daarbij. Het is de zekerheid waarmee een bedacht beginsel in praktijk gebracht wordt, tegen elke evidentie in. De enige mens die niet kan folteren is de scepticus. Hij gelooft niet in dilemma's. Zijn verzet tegen terreur begint met het verwerpen van het dilemma als manier van denken. Juist hij is een balling binnen onze cultuur. Want scepsis is een verlamming tegenover het dogma van de actie en op dat dogma is onze cultuur gebouwd. De wereld waarvan wij getuige zijn is oneindig gecompliceerder dan de wereld die wij in handen hebben en die wij 'maken'. De tirannieke folteraar aanvaardt dit niet; hij wil de wereld naar zijn hand zetten. De foltering is een typerende en consequente uiting van westers voluntarisme, dat geen enkele onmacht aanvaardt."[236]

Hoe dit proces concreet in zijn werk gaat wordt ook duidelijk uit tal van beschrijvingen van slachtoffers van marteling in bijvoorbeeld Griekenland[237] tijdens het kolonelsregime en landen in Latijns Amerika.[238] In de periode globaal 1960-1985 werden in Latijns Amerika veel 'zogenaamde' *tegenstanders* van de militaire regimes opgepakt. Dat ging volgens een bepaald patroon: ontvoering, desoriëntatie door een blinddoek of kap over het hoofd (soms gedurende de hele detentie-periode), geheime detentie (vaak op een legerbasis of marinebasis), dan volgde het ondervragen waarbij geslagen werd en waarbij soms *harde* en *zachte ondervraging* afgewisseld werden (een goede zonder en een kwade ondervrager met toediening van pijn). In veel gevallen werd elektriciteit gebruikt om te martelen omdat er dan minder sporen zichtbaar waren. In feite is de lijst van methodes van martelen zeer lang.[239] In Argentinië werden veel gevangenen daarna vermoord, door hen boven zee te droppen. Bekend zijn ook de kinderen die gestolen werden bij vrouwelijke gevangenen en die aan nieuwe ouders werden gegeven (vaak mensen uit het leger). Andere gevangenen kwamen in de gevangenis terecht (al dan niet veroordeeld) of ze werden vrijgelaten.[240]
Het schema is duidelijk: eerst wordt het zelf losgemaakt uit zijn leefwereld, weg van thuis en van zijn werk, zijn vertrouwde omgeving. De volgende stap is het zelf losmaken van de wereld door alles wat hem of haar dierbaar is pogen af te breken door marteling. Het meest dichtbij is het lichaam en via het lichaam wordt het zelf aangepakt. Met als doel informatie over anderen los te maken. Om vervolgens ook hen te arresteren en in de molen van de marteling te vermalen. Marteling is in deze zin een middel om de ander te breken en geestelijk kapot te maken via zijn lichaam.[241] Cornelis Verhoeven schrijft dat beul en gevangene deel uitmaken van een systeem:

"Het slachtoffer zwijgt tot het uiterste. Hij wil zich niet bekeren en vooral: hij wil zijn geheim niet verraden, met name wanneer het een collectief geheim is en verraad niet alleen het geven van inlichtingen is maar ook het leven van gelijkgezinden in gevaar brengt. Al zwijgend demonstreert hij zijn weten en vertegenwoordigt hij de zelfstandigheid van het andere systeem. Hij verhardt zich tot iets substantieel anders, ook hij weigert de dialoog en escaleert daardoor de foltering. Hoe hardnekkiger het zwijgen is, des te groter is het weten, des te hechter het systeem dat de beul daarachter gaat vermoeden. Voor zover het slachtoffer niet tegenover een volstrekte onmens staat, is ook zijn zwijgen een te kort schieten: het draagt bij tot onmenselijkheid. De onmenselijkheid van de beul bestaat voor een groot deel hierin dat hij de ander voor een

dilemma plaatst en in een dwangpositie brengt waarin hij moet verstarren tot aanhanger en exponent van een systeem. Daardoor wordt hij de martelaar van het ene systeem en de nar van het geloof in systemen. Hij illustreert met zijn heroïsch lijden evengoed de illusie van systeem, doel en ideaal als de beul dat doet door zijn foltering. Beul en slachtoffer staan in zekere zin op hetzelfde niveau: de ene fanaticus staat tegenover de andere. Beiden hebben iets van hun eigen persoon verloren en handelen uit naam van een systeem." [242]

Het totalitaire systeem

Verhoeven trekt daar een zwaarwegende conclusie uit namelijk dat wij als samenleving agressieve en dichte systemen accepteren en niets in de weg leggen: "Dat velen van ons instinctief partij kiezen voor het slachtoffer ligt voor de hand en in deze situatie kan het ook niet anders, maar het ligt alleen voor de hand binnen een cultuur die ook beulen en folteraars, gladstrijkers en gelijkschakelaars produceert. Wij moeten protesteren tegen folteringen maar ook tegen het feit dat wij de beulen nodig hebben om voor hun slachtoffers partij te kunnen kiezen. Met het aanvaarden van agressieve en dichte systemen scheppen wij niet alleen geheimen, maar ook mogelijkheden tot verraad. Als er niets te verbergen was, zou er niets te folteren zijn. Wij creëren als het ware de tegenstelling om partij te kunnen kiezen."[243] Verhoeven kiest daarbij geen partij voor een politieke stroming, maar probeert vanuit de vraag waar de folteraar zijn enorme zekerheid vandaan haalt om te doen wat hij doet te achterhalen hoe dit in zijn werk gaat.[244]
Deze woorden zijn opeens weer actueel waar een strijd gevoerd wordt tegen de aanhangers van radicale stromingen die het *Westen en de westerse invloeden* in hun cultuur als een bedreiging ervaren. Afghanistan, Irak, Pakistan, India, Soedan, Ethiopië, Indonesië om maar enkele voorbeelden van landen te noemen waar radicale "moslims" zichzelf opblazen het liefst op locaties waar veel mensen zijn en waar het effect van hun daad het grootst is en de meeste publiciteit veroorzaakt. Veiligheidsdiensten doen er alles aan, als ze tenminste niet geïnfiltreerd zijn zoals in Pakistan, om vijanden van het regime, aanhangers van de Talibaan (Afghanistan/Pakistan) of Al Qaida bijvoorbeeld te arresteren en hun de geheimen te ontfutselen die zij met zich meedragen. De mythische omschrijving van George Bush, landen die tot de "As van het kwaad"[245] behoren, maakt de situatie alleen maar meer ideologisch en roept allen op om partij te kiezen.

Kenmerkend is ook hier het schema waarin de militaire en politieke overheid denkt: voor of tegen het land, voor of tegen de regering of het heersende regime, het is een eenvoudig vijand-beeld: een wereld in zwart/wit en daarom is alles geoorloofd tegen de vermeende vijand. Amos Perlmutter heeft in zijn studie "Modern Authoritarianism" een poging gedaan om deze systemen in verschillende landen met elkaar te vergelijken.[246]
Hij onderzoekt de relatie tussen de fenomenen autoriteit, militair bewind en de ideologische legitimatie. Ook de werken van R.A. Alves, over "Protestantism and Repression. A Brazilian Case Study" en M.H.M Alves, "State and Opposition in Military Brazil" analyseren de samenhang tussen ideologie van de staat en de uitvoering van het beleid door de staatsdienaren. Als de vijand van de staat eenmaal is gedefinieerd is het vervolgens een kwestie van tegenacties coördineren en uitvoeren: een oorlog in het klein, waarbij net als in een grote oorlog "alles" geoorloofd is om de gestelde doelen te behalen en daarbij de "vijand" uit te schakelen. In het wereldbeeld van de militairen en politici in Latijns Amerika werd het ideeën-stelsel van het communisme/socialisme beschouwd als gevaar voor hun eigen opvattingen van de wereld, namelijk hun geloof in het liberale kapitalisme als heilbrengende filosofie. Aanhangers werden dus gebrandmerkt als een gevaar voor de veiligheid van het land, respectievelijk voor degenen die het kapitaal en de macht in handen hadden. In een aantal romans is deze strijd ook vaak op een ludiek ironische wijze verbeeld.[247]
Deze ideologie wordt meestal op papier gezet in een document dat met het begrip *Doctrine van de Nationale Veiligheid* bekend is geworden.[248] Deze *Doctrine van de Nationale Veiligheid* die in veel landen in Latijns Amerika ook een soort van handboek was om tegenstanders van het regiem (en de politieke autoriteiten) te benaderen vanuit

de optiek van "veiligheid" bevat in het geval van een aantal Zuid-Amerikaanse landen in de 70 en 80 tiger jaren concrete aanbevelingen hoe "terroristen", vermeende tegenstanders, aangepakt moeten worden. Het begrip "veiligheid" is in deze als eufemisme voor veel uitleg vatbaar. José Comblin[249], priester theoloog en bekend van de "Bevrijdingstheologie", die het opnam voor de armen in Latijns Amerika, heeft hierover veel gepubliceerd. Deze *Doctrine van de Nationale Veiligheid* behelst dat de wereld in een totale oorlog verwikkeld is. [250]Met wereld wordt dan het zogenaamde *vrije Westen* bedoeld dat na 1945 verwikkeld is geraakt in een conflict met communistische staten en het communisme als zodanig. Dit communisme wordt als het grote gevaar gezien door de liberale staten die een kapitalistisch systeem huldigen en die voor vrije handel zijn en een vrije markt economie. [251]Het is een product van het *Koude Oorlogsdenken* dat na de Tweede Wereldoorlog de wereld in haar greep kreeg.
Binnen deze *Doctrine van de Nationale Veiligheid* wordt de wereld eenvoudig verdeeld in goed en kwaad, voor en tegen het eigen systeem. Communisten zijn de vijand. Het is een politiek gestoeld op 'geopolitiek', een verdeling van de wereld in systemen van vrienden en vijanden, van bondgenoten en vijandelijke staten. Maar het is een vijand die echter ook in het eigen land aanwezig is en die ervan verdacht wordt te infiltreren en te saboteren. Deze vijand moet worden opgespoord. Daarvoor krijgt de geheime dienst van het land grote volmachten. Geen grens gaat te ver om deze diensten hun werk te laten doen.
In principe zijn alle burgers die protesteren tegen het regiem in principe verdacht, alle leden van socialistische en communistische partijen worden als potentiële vijanden beschouwd. Velen worden dan ook in de landen van Latijns Amerika in de periodes dat het leger de macht heeft overgenomen, vervolgd en opgepakt. Velen verdwenen achter en slot en grendel na te zijn verhoord met behulp van marteling. Daardoor ontstaat een sfeer van wantrouwen en onveiligheid in de betrokken maatschappij. Niemand is meer zeker, elke buurman kan informatie verspreiden waardoor je wordt opgepakt. Eenmaal gevangen genomen ben je bij voorbaat verdacht. Het duurt generaties voordat dit wantrouwen uit de maatschappij is verdwenen. Argentinië, Chili en Brazilië, om maar een paar landen te noemen, kunnen erover meepraten.
In dit denken zijn de elites van het land de aangewezen partij om het land te besturen. Deze elite wordt door de top van de legerleiding gevormd en door vooraanstaande rechtse politici en landeigenaren, een concentratie van kapitaal en wapens. Het volk, de burgers hebben te volgen. Hun wordt welvaart voorgehouden die op termijn, als alle vijanden zijn uitgeroeid, mogelijk wordt. Nationalisme en eigen belang zijn de heilige koeien van dit systeem. Het is een vorm van kapitalisme zonder democratie, want meestal heeft het leger de macht overgenomen omdat de burgerbestuurders in hun ogen incompetent of te veel links zijn georiënteerd. De afzetting van Salvador Allende in Chili door generaal Pinochet is daarvan een goed voorbeeld. Met steun van de Verenigde Staten werden deze staatsgrepen gepland en uitgevoerd. Men sprak dan ook wel over Zuid Amerika als de achtertuin van de Verenigde Staten die daar hun belangen wilden veilig stellen.
Het is ook de periode van de zogenaamde *Bevrijdingstheologie* in Zuid Amerika. Deze theologie geïnspireerd op een kritische lezing van de bijbel en op socialistische en marxistische literatuur roept het volk op tot een concrete bevrijding van de onderdrukkende structuren. Er ontstaan overal lekenkaders en groeperingen die gaarkeukens opzetten, onderwijs mogelijk maken voor de allerarmsten en gezondheidszorg. Ook worden er protesten georganiseerd tegen grootgrondbezitters, tegen uitbuiting in de fabrieken, te lage lonen, kortom alles waardoor de armere delen van de bevolking de dupe worden van het economische systeem.
Deze beweging vanuit de kerken roept vanzelfsprekend verzet op bij degenen die aan de touwtjes trekken en die daarin exact bevestigd zien wat ze met hun doctrine beweren. Lekenkaders worden vervolgd, verboden, opgeheven, priesters gearresteerd, gemarteld en soms vermoord. Ook vrouwelijke religieuzen vallen als slachtoffer. De Romeinse Curie laat niets van zich horen. Pas veel later zullen er kritische teksten tegen deze bevrijdingstheologie worden gepubliceerd en krijgen een aantal priesters een spreek - en leerverbod opgelegd. De kerkelijke overheid staat voor een deel achter de repressie want ze protesteert niet. Zo is het in veel landen, binnen de kerken ontstaat een scheiding der geesten van hen die het regiem ondersteunen en hen die het bestrijden. [252]

In Latijns Amerika speelden de Verenigde Staten een dubieuze rol bij de opleiding van de militairen. 'The School of the America's', opgezet door de Amerikanen, een van de opleidingsinstituten voor het militair kader in (Noord en) Zuid-Amerika, is vaak in het nieuws geweest omdat potentiële kandidaten de techniek van de ondervragen (respectievelijk martelen) is bijgebracht als onderdeel van de opleiding. Veel latere dictators van Latijns Amerikaanse landen hebben er hun opleiding genoten. Op internet is heel veel informatie over deze school te vinden. De combinatie van *De doctrine van de Nationale Veiligheid* en de concrete uitwerking ervan in een beleidsplan en martelpraktijk laten zien dat de verantwoordelijke politici en militairen ervan uitgaan dat zij hun doelen kunnen bereiken via het lichaam van de gevangenen.[253] Zij vestigen hun macht en proberen die in stand te houden door het lichaam van de tegenstander te vernietigen. Het maakt onderdeel uit van hun oorlogsstrategie met eigen burgers als slachtoffers. Cornelis Verhoeven heeft in een ander werk met de titel "Tegen het geweld" de mechanismen van de gewelduitoefening en de vooronderstellingen onderzocht. Het voert echter te ver om deze filosofische gedachten nader te volgen omdat ze vooral het fenomeen geweld beschrijven. Dat zelfde geldt ook voor zijn boek dat hiermee verband houdt en dat het begrip vooruitgang en de impliciete verlangens die achter dit begrip schuilen actualiseert en bekritiseert "Omzien naar het heden. De mythe van de vooruitgang."[254]

Het lichaam en de pijn

Een auteur die ditzelfde verlangen naar vooruitgang onderzoekt in de werkelijkheid van het martelen is Elaine Scarry. Zij beschrijft in haar boek "The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World"[255] hoe marteling en oorlog bijdragen aan de deconstructie en vernietiging van de wereld van de gevangenen. Ze start hierbij bij het begrip fysieke pijn. Over deze pijn en de onmogelijkheid om deze pijn te communiceren via de taal schrijft ze:
"Whatever pain achieves, it achieves in part through its unsharability, and it ensures this unsharability through its resistance to language...Physical pain does not simply resist language but actively destroys it, bringing about an immediate reversion to a state anterior to language, to the sounds and cries a human being makes before language is learned."[256]
Fysieke pijn heeft in tegenstelling tot psychische pijn geen object waar ze zich op richt zoals je gevoelens voor iemand kunt hebben. Daarom verzet deze pijn zich volgens Scary tegen de objectivering in de taal.[257] Haar stelling luidt dat de echte pijn van het slachtoffer tijdens het martelen wordt omgezet in de fictie van macht aan de kant van de ondervrager. Martelen maakt de pijn zichtbaar in de gefolterde maar voor de beul is dat vooral ook een bewijs van zijn macht. "What assists the conversion of absolute pain into the fiction of absolute power is an obsessive, self-conscious display of agency. On the simplest level, the agent displayed is the weapon."[258]
Deze confrontatie met het wapen waarmee gemarteld of gedood wordt maakt indruk op de gevangene. Scarry stelt dat de beulen elk element uit deze context gebruiken tot en met de ruimte zelf waar gemarteld wordt, ruimtes die soms namen krijgt als 'productiekamer' of 'bioscoop', om de indruk van macht te wekken. Bekend is in dit verband de Tuol-Sleng gevangenis in Cambodja onder het bewind van Pol Pot waar van elke gevangene foto's werden gemaakt. Zo ontstond een collectie van afbeeldingen van verdoemden, een fotoalbum dat de verwijzing naar het lijden van een heel volk heeft vastgelegd. De ruimte waar gemarteld wordt is meestal kaal en leeg, zonder ramen zodat geen enkel element herinnert aan de wereld buiten. Op die wijze wordt ook de wereld van de gevangene ingeperkt. Zichtbaar zijn alleen de attributen waarmee gemarteld wordt: de bedspiraal die onder stroom kan worden gezet, de touwen en balken om iemand op te hangen in een onnatuurlijke staat, de slagwapens, kortom alles waarmee de gevangene pijn kan worden gedaan.

In de folterpraktijk gaat de pijn vergezeld door een vraag. De vraag staat dus aan de kant van degene die het geweld uitoefent. De vraag is deel van het geweld, deel van het wapen. De vraag is uit op bevestiging, op bevestiging van het oordeel van de beul dat al

vast staat en waarmee de gevangene is geclassificeerd als potentiële vijand. De vraag is daarmee ook niet uit op waarheid, want die staat al vast. De vraag is van belang voor de beul. De vraag onttrekt de beul aan kritische zelfreflectie. De vraag is zijn legitimatie. Door de vraag wordt het lijden dat hij veroorzaakt onzichtbaar als lijden. Het is slechts de pijn van het slachtoffer, verdiende pijn, verdiend lijden.
Intense pijn is wereld-vernietigend, zegt Scary; "In compelling confession, the tortures compel the prisoner to record and objectify the fact that intense pain is world-destroying. It is for this reason that while the content of the prisoner's answer is only sometimes important to the regime, the form of the answer, the fact of his answering, is always crucial."[259]
Het gevoel dat soms overheerst bij een bekentenis die door de buitenwereld gezien wordt als vorm van verraad miskent deze ontoegankelijkheid van fysieke pijn zeker als je het zelf niet ervaart.[260] De marteling verstoort doelbewust de waarneming van de werkelijkheid van de gevangene. De fysieke pijn verstoort de band met de wereld, de wereld blijft buiten. Scarry schrijft over deze kracht van fysieke pijn en het effect ervan: "Physical pain is able to obliterate psychological pain because it obliterates all psychological content, painful, pleasurable, and neutral. Our recognition of its power to end madness is one of the ways in which, knowingly or unknowingly, we acknowledge its power to end all aspects of self and world. Another manifestation of his power is its continual reappearance in religious experience. The self-flagellation of the religious ascetic, for example, is not (as often is asserted) an act of denying the body, eliminating its claims for attention, but a way of so emphasizing the body that the contents of the world are cancelled and the path is clear for the entry to an unworldly, contentless force."[261]

Scarry noemt een aantal factoren waarmee de foltering afwijkt van zelf toegebrachte pijn in een religieus of andersoortig ritueel. Het verschil bestaat in de duur ervan, de controle erover en het doel ervan. Het is de intensieve pijn die de wereld en het zelf van de persoon vernietigt " a destruction experienced spatially as either the contraction of the universe down to the immediate vicinity of the body or as the body swelling to fill the entire universe. Intense pain is also language-destroying: as the content of one's world disintegrates; as the self disintegrates, so that which would express and project the self is robbed of its source and its subject."[262]
Vraag en antwoord spelen in dit proces een typische rol waardoor de morele werkelijkheid op zijn kop wordt gezet. De vraag is de morele rechtvaardiging voor de beul, het antwoord brengt bij de gevangene een verlies van zelf en wereld teweeg omdat hij zichzelf kan verachten als verrader. Beiden zijn verdraaiingen van de werkelijkheid.[263]
De werkelijkheid die tussen deze twee werelden ligt van vraag en antwoord komt ook terug in de werkelijkheid van de situatie waarin beul en slachtoffer zich bevinden - hoe dicht ze bij elkaar staan, de (onzichtbare) afstand is kolossaal. De beul identificeert zich niet met zijn slachtoffer, er is geen menselijke herkenning aldus Scarry. De folteraar wil zijn wereld bewijzen met zijn daden, hij breidt zijn zelf en zijn wereld uit door het toedienen van pijn en het kleiner maken van de wereld en het zelf van het slachtoffer. "It is only the prisoner's steadily shrinking ground that wins for the torturer his swelling sense of territory. the question and the answer are a prolonged comparative display, an unfurling of world maps."[264]

Martelen is zulk een extreme gebeurtenis dat het ongepast lijkt om deze gebeurtenis te generaliseren aldus Scarry. Toch is er een noodzaak om ook deze absolute pijn ter sprake te brengen. Eenzelfde moeilijkheid om te communiceren treffen wij aan bij gevangenen die marteling ondergaan hebben of die opgesloten hebben gezeten in een concentratiekamp onder onmenselijke omstandigheden. Zij hebben geen taal die dit soort ervaringen kan bemiddelen omdat de mensen die het niet hebben meegemaakt geen kader hebben waarin ze de verhalen kunnen plaatsen. De ervaringen en de effecten daarvan zijn te gruwelijk.[265] Scarry analyseert de situatie van de oorlog waarin martelingen plaatsvinden als onderdeel van de strategie. Daarbij wordt in dit licht de uitspraak: " to kill, to die, for my country" geanalyseerd op zijn betekenis.[266] Zij laat zien dat de structuur van marteling en van oorlog geperverteerde manieren van schepping, van constructie zijn, die ook aan de basis liggen van onze maatschappij en onze wereldbeelden. Zij legt een verband tussen de ervaring van pijn lijden en het

voorstellingsvermogen van de mens en zij benoemt de relatie tussen de structuur van het geloven en de vormgeving ervan in een materiële wereld. Dat doet zij via een beschrijving van het lichaam en de stem in de Joods-Christelijke geschriften en de teksten van Karl Marx. In grote lijnen zit zij op een zelfde golflengte als Cornelis Verhoeven die martelen beschrijft als een gelijkmaken, folteren om een ideaal van een nieuwe wereld te verwezenlijken door alle obstructies te vernietigen. Scarry werkt dit alleen verder uit richting religie en de interne structuur van het kunstproduct - de rol van het geloof in het maken van dingen en het scheppen van de wereld. Ik ga hier niet verder op in omdat hier nieuwe thema's worden aangesneden die in dit verband te ver voeren.

Vasili Grossman een Russische auteur brengt een andere situatie ter sprake in het boek "Leven & lot" waar een gevangene wordt ondervraagd. Dat gebeurt in de context van het toenmalige Rusland onder Stalin midden in de Tweede Wereldoorlog.[267] De ondervraagde wordt op het einde van het gesprek routinematig in elkaar geslagen. Het hoort bij het mechanisme van de ondervraging. De toon van het gesprek, de wijze waarop de gevangene wordt benaderd, maken duidelijk dat ook deze gevangene al bij voorbaat is veroordeeld want zijn antecedenten liggen vast in een boek.[268] Waarschijnlijk heeft iemand hem aangegeven of is hij verraden. Daartegen kan hij zich niet verweren. Vertwijfeld gaat hij in zijn herinnering na wat hij misschien verkeerd heeft gedaan of heeft gezegd. Hij kan echter niets vinden. Maar omdat hij in het boek staat is hij veroordeeld. Ook dit is een voorbeeld van het wereldbeeld van de machthebber (en dat is relatief, want morgen kan deze vertegenwoordiger worden veroordeeld, gedood of naar een kamp in Siberië worden gestuurd) die zijn gevangene bij voorbaat heeft veroordeeld want getuigen (waar of vals) hebben een bewijs, dat wil zeggen een verklaring afgelegd. In een maatschappij waar iedereen verdacht kan worden gemaakt is niemand zeker. Dat ondergraaft elk vertrouwen in de medemens en in de overheid.[269]
Het martelen als methode behoort nog niet tot het verleden. Ook in onze huidige geschiedenis worden hedendaagse vormen van marteling ingezet bij de arrestatie van gevangenen in Afghanistan en Pakistan omdat zij leden van de Talibaan zijn of van Al Qaida. Na de aanslag op 11 september 2001 op de Twin Towers in New York is de discussie losgebarsten hoever je moet gaan met de ondervraging van gevangenen terroristen om een mogelijke aanslag te voorkomen. Het nationale probleem van interne tegenstanders is een internationaal probleem geworden waarin veel partijen meespelen. Door deze ontwikkelingen wordt ook het gevoel gecommuniceerd dat aanslagen overal gepleegd kunnen worden op de wereld en dat niemand meer veilig is. De Islamitische wereld is tot nu toe zelf het grootste slachtoffer van aanslagen. Dat laten ook de cijfers zien in Irak waar tot nu toe de meeste doden zijn gevallen.

"Es gibt keine verlorenen Paradiese.
Das Paradies ist etwas, das man jeden Tag verliert,
wie jeden Tag das Leben,
die Ewigkeit und die Liebe verlorengehen.

So verlieren wir auch das Alter,
das zu wachsen schien
und dennoch täglich geringer wird,
weil die Rechnung umgekehrt ist.
Oder man verliert so die Farbe von allem Vorhandenen,
herabsteigend wie ein dressiertes Tier,
Stufe für Stufe,
bis wir ohne Farbe bleiben.

Und da wir ausserdem wissen,
dass es auch keine zukünftige Paradiese gibt,
bleibt uns dann kein anderer Ausweg,
als das Paradies zu sein."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[270]

3.4. De wereld als gevangenis

"Zeit

für Ola Orozco

Ich erinnere nichts von der Kindheit,
nur eine leuchtende Angst
und eine Hand,
die mich an mein anderes Ufer zieht.

Meine Kindheit und ihr Geruch
eines gestreichelten Vogels."

Alejandra Pizarnik[271]

In alle bovengenoemde situaties zijn de uiterlijke omstandigheden zodanig dat het opgesloten zitten en gemarteld, respectievelijk vernietigd worden hun stempel drukken op de leefwereld van de gevangene. Ze zijn terecht gekomen in een of meerdere extreme heterotopiën die in de wereld buiten hen bestaan. Zelfbeeld en wereldbeeld worden hierdoor gekenmerkt: een strijd om te overleven, om in een onmogelijke situatie het proberen vol te houden.
In de psychopathologie beleeft de zieke mens zijn (leef)wereld als gevangenis. Niet omdat de uiterlijke omstandigheden hem objectief die indruk geven maar omdat zijn beeld van de wereld en zijn zelfbeeld zodanig gekleurd zijn dat het gevoel ontstaat gevangen te zijn binnen de eigen psyche en het eigen lichaam. Je zou kunnen spreken van een *innerlijke heterotopie*, die voor de geest vervreemdend werkt, (niet meer thuis bij zichzelf, in zijn lichaam en niet meer thuis in de wereld) en die vooral een gevolg kan zijn van naar binnen geslagen onverwerkte en traumatische ervaringen. Depressie is door een auteur die het zelf meemaakt heeft omschreven als het gevoel dat je als een boom voortdurend afgekneld wordt door de klimop die ertegenaan groeit.[272] Als boom kun je hier niets aan veranderen, je hebt geen middelen om meer ruimte te scheppen voor jezelf. Dat is een uitzichtloze situatie. Zo zijn er tal van andere ervaringen waarin de wereld als gevangenis wordt beleefd. De mens die opgesloten zit in zijn lichaam dat volgens hem niet bij hem past omdat hij het gevoel heeft van het andere geslacht te zijn is ook zo'n ervaring. Zich afgewezen voelen vanwege het eigen lichaam en de lichamelijke uitstraling ervan (o.a. via het uiterlijk) is een ander voorbeeld. Daarbij moet worden aangetekend dat het lichaam zelf als deel van het zelf een "objectief" gegeven is waar in eerste instantie niet zoveel aan valt te veranderen.[273] Een mens wordt nu (tenminste tot nu toe) als het ware in zijn lichaam "hinein" geboren en (nog) niet in een artificieel lichaam gedownload. Op een bepaald moment in de ontwikkeling treft hij zich aan in zijn lichaam en leert hij zich daartoe verhouden. De beleving van dat lichaam en de wijze waarop gereageerd wordt ligt weer bij het zelf dat het met dit lichaam "moet doen."[274] Ik wil hier kort bij stilstaan door een aantal punten aan te stippen.

A. Vlucht uit de wereld

"Schwermut ist in dem Sinne Wahnsinn wie das Parfum ein abnormer Zustand"

Cioran[275]

Vluchten uit de gevangenis die wereld heet kan op een aantal manieren. Misschien is schizofrenie wel een ervan. Psychische ziekten zijn er in soorten en maten. Ontkenning,

sublimatie, vlucht in fantasiewerelden[276], zich terugtrekken op een klein geestelijk aandachtsgebied, overdrijving, angsten en fobieën, het kunnen allemaal vormen zijn van een zelf dat de grenzen van zin wereld niet meer kan bewaken en dat dreigt overspoeld te raken met indrukken van buiten zijn belevingswereld die het geen plaats kan geven binnen een 'gezond' dat wil zeggen, evenwichtig, zelfverstaan. Of indrukken van binnen uit maken zo'n indruk op de persoon dat hij zijn gedachten niet meer in de hand kan houden en het lijkt alsof deze met hem op de loop gaan.
Vluchten uit de wereld wil zeggen de ankerpunten die er misschien eerst waren in de omgang met de werkelijkheid en de opgedane ervaringen, nu zijn gaan ontbreken zodat de persoon een vorm van stuurloosheid, een vorm van 'los-geslagenheid' kan ervaren.[277] Er is nergens (meer) houvast, er is niets om op terug te vallen, er is geen oplossing in zicht. Strijd heeft geen zin want waarvoor zou ik strijden. Welke doelen zouden er zijn en welke doelen zouden de moeite waard zijn om voor te vechten.

Depressie

Andrew Solomon die vanuit eigen ervaring een indrukwekkend boek geschreven heeft over depressie vertelt hierover in "Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie". Hij schrijft:
"Depressie is de zwakke plek in de liefde. Om liefhebbende mensen te kunnen zijn moeten we mensen zijn die kunnen wanhopen om wat we verliezen, en depressie is het mechanisme van die wanhoop. Als de depressie komt, valt je zelf uiteen en zal uiteindelijk je vermogen om liefde te geven of te ontvangen worden weggenomen. Ons alleen zijn binnen in onszelf wordt overduidelijk, en we raken niet alleen de band met anderen kwijt, maar ook het vermogen om in vrede met onszelf alleen te zijn. Hoewel liefde geen voorbehoedmiddel tegen depressie is, is ze wél iets dat de geest in de watten legt en tegen zichzelf beschermt. Medicijnen en psychotherapie kunnen die bescherming vernieuwen, en maken het gemakkelijker lief te hebben en je te laten liefhebben, en dat is de reden waarop hun werkzaamheid berust. Opgewekte mensen zullen zichzelf liefhebben, of anderen, of hun werk, of God; al die passies kunnen voorzien in dat vitale gevoel van doelgerichtheid dat het tegendeel van depressie is. Liefde laat ons van tijd tot tijd in de steek, en wij laten de liefde in de steek. Bij een depressie zal de zinloosheid van elke onderneming en van elke emotie, de zinloosheid van het leven zelf, overduidelijk worden. Het enige gevoel dat in die liefdeloze toestand overblijft, is onbeduidendheid. Het leven zit volverdriet: wat we ook doen, uiteindelijk zullen we sterven; we zitten stuk voor stuk vast in de eenzaamheid van een autonoom lichaam; de tijd verstrijkt, en wat geweest is, zal nooit meer zijn. Pijn is de eerste ervaring van hulpeloosheid in de wereld, en dat gevoel zal ons nooit verlaten. We zijn boos omdat we uit de aangename baarmoeder zijn gerukt, en zodra die boosheid wegebt, wordt die plaats ingenomen door verdriet. Zelfs mensen met een geloof dat hun belooft dat dit alles anders zal zijn in de andere wereld, kunnen er niet omheen verdriet te voelen in deze wereld; Christus zelf was de man van smarten. We leven echter in een tijd met steeds meer pijnstillende middelen; het is gemakkelijker dan ooit tevoren te beslissen wat we willen voelen en wat we niet willen voelen. Er zijn steeds minder onaangedane dingen die onvermijdelijk zijn in het leven, voor de mensen die over de middelen beschikken om ze te vermijden. Maar ondanks de enthousiaste beweringen van de farmaceutische wetenschap kan depressie niet worden uitgeroeid zolang wij wezens zijn die zich bewust zijn van zichzelf. Depressie kan in het gunstigste geval onder controle gehouden worden – en controle is het enige waarnaar men streeft in alle huidige behandelwijzen van depressie."[278]

Solomon beschrijft depressie als een opeenhoping van pijn, emotionele pijn. Die pijn gaat een eigen leven lijden omdat ze niet geuit kan worden, omdat er geen (creatieve) mogelijkheden worden ingezet om de pijn ter sprake te brengen. Of omdat het spreken over de pijn al als zinloos wordt beschouwd omdat er toch niets meer aan te doen is. De persoon heeft al het idee dat hij niet meer te helpen is en dat ook niemand meer kan helpen. Deze emotionele eilandsituatie, zich afgesloten voelen van de rest van de wereld, de rest van de mensen kan door de persoon ik kwestie meestal niet worden doorbroken

want er zijn geen bootjes meer die hem naar het vasteland kunnen brengen. Solomon hierover:
"Misschien kan depressie het best beschreven worden als emotionele pijn die zich tegen onze wil aan ons opdringt, en dan losbreekt van zijn uiterlijkheden. Depressie is niet alleen maar een grote hoeveelheid pijn; een teveel aan pijn echter kan gaan composteren tot een depressie. Verdriet is een depressie in verhouding tot de omstandigheden; een depressie is verdriet buiten verhouding tot de omstandigheden. De smart is een soort prairie-onkruid dat leeft van ijle lucht en groeit ondanks het feit dat het is losgeraakt van de voedende aarde. Depressie kan alleen met metaforen en allegorieën beschreven worden. Toen aan Sint-Antonius in de woestijn gevraagd werd hoe hij onderscheid kon maken tussen de engelen die nederig aan hem verschenen, en duivels die in weelderige vermomming optraden, zei hij dat je het kon nagaan aan de manier waarop je je voelde nadat ze waren weggegaan. Wanneer een engel je verliet, voelde je je gesterkt door zijn aanwezigheid; wanneer een duivel vertrok, voelde je ontzetting. Verdriet is een nederige engel die je achterlaat met sterke, heldere gedachten en gevoel voor je eigen diepgang. Depressie is een demon die je in doodsangst achter laat."[279]

In de depressie laat het leven zijn masker vallen, zou je kunnen zeggen en wordt het gelaat herkenbaar van de dood die zich achter elke vorm van leven verschuilt. Middeleeuwse schilderijen gebruiken dit thema vaak. "Mens gedenk dat je sterfelijk bent!" Carlos Castaneda schrijft in een van zijn boeken over de lessen van Don Juan dat je nooit plotseling over je linker schouder moet kijken, want dan kun je oog in oog komen te staan met de dood die met je mee reist."[280] Het gaat er niet om of deze uitspraak letterlijk waar is, maar om het feit dat de dood een stille compagnon is die met ons meereist en die altijd als laatste op ons zal wachten als ons leven ten einde loopt. Ik spreek hier ook in metaforen over de dood want de gestalte van de dood als fenomeen is bron geweest voor talloze (fantasievolle) uitbeeldingen. De dood kunnen we aanschouwen als hij heeft plaatsgevonden. We zien het resultaat, het lichaam dat overblijft, het corpus. De dood zelf is een "Verdichtung" zou je kunnen zeggen van dit stervensproces en het resultaat ervan. Ik zie de dood meer als een deur.[281] Een doorgang tussen leven en niet-leven. Misschien is daarom de depressie wel zo moedeloos makend omdat "Ein Hauch von Tod" de kamer binnenwaait. Solomon zegt, ik citeer hem wat uitgebreider omdat hij ervaringsdeskundige is:

"Een zware depressie - dat is de oorzaak van zenuwinstortingen. Als men zich bij een lichte depressie een ziel van ijzer voorstelt die verweert van verdriet en wegroest, dan is een zware depressie de verrassende instorting van een compleet bouwwerk. Er bestaan twee modellen van een depressie: de dimensionale en de categorale. De dimensionale gaat ervan uit dat depressie op één lijn staat met treurigheid en een extreme versie is van iets wat iedereen wel eens gevoeld en gekend heeft. De categorale beschrijft depressie als een ziekte die totaal los staat van andere emoties, ongeveer zoals een door een virus veroorzaakte maagkwaal totaal verschilt van indigestie door overtollig maagzuur. Beide bestaan. Je volgt het geleidelijke pad of de plotselinge emotionele reactie, en dan kom je ergens terecht waar het echt allemaal anders is. Het kost tijd voordat een roestend, met ijzer geconstrueerd bouwwerk instort, maar de roest is ononderbroken bezig het ijzer te verpulveren, en dat wordt dunner en verliest zijn kracht. De instorting kan heel plotseling lijken, maar in werkelijkheid is het een cumulatief gevolg van ondergraving. Niettemin is het een hoogst ingrijpende en duidelijk afwijkende gebeurtenis. Het duurt een hele tijd van de eerste regenbui tot aan het punt dat de roest zich door een ijzeren balk heen heeft gevreten. Soms bevindt die roest zich op zulke belangrijke punten dat de instorting compleet lijkt, maar vaker komt een gedeeltelijke instorting voor: het ene deel stort in, daarbij loopt het andere schade op, en het evenwicht wordt op dramatische wijze verstoord.
Het is geen aangename ervaring, verval- als je merkt dat je blootstaat aan de verwoestingen van een bijna dagelijkse regen, en weet dat je verandert in iets wat zwak is, iets wat steeds meer van jezelf zal wegwaaien bij de eerste de beste windvlaag, zodat je aanhoudend minder wordt. Sommige mensen vergaren meer emotionele roest dan anderen. Depressie begint heel banaal, dagen krijgen een saaie kleur, gewone handelingen verzwakken totdat hun duidelijke vormen onzichtbaar worden door de

inspanning die ze vereisen, en je blijft vermoeid achter, en verveeld en bezeten van jezelf - maar daar valt allemaal nog doorheen te komen. Misschien niet op een vrolijke manier, maar er valt doorheen te komen. Niemand heeft ooit een definitie kunnen geven van het instortingspunt dat de zware depressie kenmerkt, maar als je daar eenmaal bent, dan is dat overduidelijk.
Een zware depressie is een geboorte en een sterven: het is zowel de nieuwe aanwezigheid van iets, als het totale verdwijnen van iets. Geboorte en dood verlopen geleidelijk, al kunnen officiële documenten proberen de natuurwetten vast te leggen door middel van categorieën als 'officieel dood' en geboortetijd'. Ondanks de grillen van de natuur is er duidelijk een punt waarop een baby die niet op de wereld was, daar aankomt, evenals een punt waarop een bejaarde die op de wereld was, daar niet meer is. Inderdaad is er een fase waarin het hoofd van de baby al op aarde is, maar zijn lichaam nog niet; dat het kind fysiek aan zijn moeder vastzit tot de navelstreng is doorgeknipt. Inderdaad kan de bejaarde al enkele uren voor zijn dood de ogen gesloten hebben, en er is een fase tussen het moment waarop hij is opgehouden met ademhalen en het moment waarop hij 'hersendood' wordt verklaard. Een patiënt kan zeggen dat hij enkele maanden aan een zware depressie heeft geleden, maar dan past men tijdmeting toe op het onmeetbare. Het enige wat men met zekerheid kan zeggen is dat men een zware depressie heeft gehad, en dat men die op een bepaald moment in het heden voelt dan wel niet voelt.
De geboorte en dood waaruit een depressie bestaat, doen zich tegelijkertijd voor. Niet lang geleden kwam ik terug in een bos waar ik als kind had gespeeld, en daar zag ik een eik, honderd jaar lang een waardige boom, in de schaduw waarvan mijn broer en ik hadden gespeeld. Twintig jaar later had een enorme klimopplant deze zelfverzekerde boom omklemd en hem bijna gesmoord. Het was moeilijk na te gaan waar de boom ophield en de klimop begon. De klimplant had zich zo volkomen rond de takken gekronkeld dat zijn bladeren uit de verte de boombladeren leken te zijn; pas van dichtbij kon je zien hoe weinig levende eikentakken er nog waren, en hoe een paar wanhopige levende eikentakjes als een rij duimen uit de enorme stam staken, met blaadjes die doorgingen met de fotosynthese, op de domme manier van de mechanische biologie. Omdat ik net was opgedoken uit een zware depressie waarin ik nauwelijks in staat was geweest te denken aan problemen van andere mensen, leed ik mee met die boom. Mijn depressie was om mij heen gegroeid zoals die klimop die eik had ingenomen; mijn aandoening was een zuigend ding geweest dat zich om me heen had gewikkeld, lelijk, en meer levend dan ik. Mijn depressie had een eigen leven geleid, en dat had beetje bij beetje mijn eigen leven compleet gesmoord. In de ergste fase van die zware depressie had ik gevoelens waarvan ik weet dat het niet mijn gevoelens waren: ze waren van de depressie, precies zoals die bladeren aan de hoge takken van de boom bij het klimop hoorden. Toen ik daar helder over probeerde na te denken, had ik het gevoel dat mijn geest ingemetseld zat, dat mijn denken zich in geen enkele richting kon bewegen. Ik wist dat de zon op- en onderging, maar weinig zonlicht drong tot me door. Ik voelde hoe ik inzakte onder iets wat veel sterker was dan ik; eerst kon ik mijn enkels niet meer gebruiken, toen had ik geen controle meer over mijn knieën, en vervolgens begon mijn middel te breken onder de spanning; toen zakten mijn schouders naar voren, en ten slotte was ik gekromd als een foetus, leeggezogen door dat ding dat me verbrijzelde zonder me te omhelzen. Zijn uitlopers dreigden mijn denken en mijn moed en mijn maag te verpulveren, en mijn botten te breken en mijn lichaam uit te drogen. Het bleef zich aan mij volstoppen, ook toen er niets meer te eten leek.
Ik was niet sterk genoeg om te stoppen met ademhalen. Ik wist toen dat ik die klimop van de depressie nooit zou kunnen doden, dus wenste ik alleen maar dat het ding me liet sterven. Maar het had me beroofd van de energie die ik had moeten hebben om mezelf te doden, en het weigerde mij te doden. Als mijn stam wegrotte, dan was dat ding dat zich ermee voedde, nu te krachtig om hem te laten omvallen; het was een extra steun geworden voor wat het had vernietigd. In een hoekje van mijn bed weggekropen, gespleten en gemarteld door dat ding dat niemand anders leek te kunnen zien, bad ik tot een God in wie ik nooit zo had geloofd, en smeekte om verlossing. Ik zou met vreugde de pijnlijkste dood zijn gestorven, hoewel ik te mat, te lethargisch was om zelfs maar te denken aan zelfmoord. Elke seconde dat ik leefde, deed me pijn. Omdat dat ding alle vocht uit me had verwijderd, kon ik niet eens huilen. Ook mijn mond was kurkdroog. Ik had gedacht: als je je op je allerslechtst voelde, zouden je tranen rijkelijk vloeien, maar

de allerergste pijn is de dorre pijn van totale verstoring die komt nadat alle tranen zijn opgebruikt, een pijn die elke opening afsluit waarmee je ooit de wereld had gecontroleerd, of de wereld jou onder controle had gehouden. Zo is de aanwezigheid van een zware depressie.
Ik zei dat depressie zowel een geboorte als een dood is. De klimop is wat geboren wordt. De dood is je eigen verval, het knakken van de takken die die ellende torsen. Het eerste dat verdwijnt is het voelen van geluk. Je kunt nergens vreugde aan ontlenen. Dat is, naar algemeen bekend is, het belangrijkste symptoom van een zware depressie. Algauw echter wordt de verdwijning van het geluksgevoel gevolgd door andere emoties: treurigheid die je eerder had gekend, de treurigheid die je hierheen geleid leek te hebben; je gevoel voor humor; je geloof in en vermogen tot liefde. Je denken wordt uitgeloogd tot je zelfs voor je eigen gevoel onbenullig bent. Als je haar altijd al dun was geweest, lijkt het nu nog dunner; als je altijd huidproblemen hebt gehad, dan worden ze nu erger. Je ruikt onaangenaam, zelfs voor je eigen gevoel. Je raakt het vermogen kwijt om wie dan ook te vertrouwen, je wilt niet meer aangeraakt worden, je kunt niet meer rouwen. Uiteindelijk ben je eenvoudigweg afwezig uit jezelf.
Misschien neemt het aanwezige datgene in wat afwezig raakt, en misschien onthult de afwezigheid van vertroebelende zaken datgene wat aanwezig is. Op beide manieren ben je minder dan jezelf en bevind je je in de greep van iets anders. Maar al te vaak concentreren de behandelingen zich slechts op de helft van het probleem: ze richten zich alleen op de aanwezigheid, of alleen op de afwezigheid. Het is noodzakelijk zowel die extra duizenden ponden klimop te verwijderen als een nieuw wortelsysteem te leren, evenals de technieken van de fotosynthese. Therapie met medicijnen hakt door de klimop heen. Je voelt hoe het gebeurt, hoe de medicatie de parasiet lijkt te vergiftigen zodat hij beetje bij beetje verwelkt. Je voelt hoe de last lichter wordt, hoe de takken veel van hun natuurlijke kracht terug krijgen. Voordat je de klimop hebt verwijderd, kun je niet denken aan wat er verloren is gegaan. Zelfs wanneer de klimop geheel is verdwenen, kun je echter achterblijven met slechts enkele blaadjes en ondiepe wortels, en wederopbouw van je zelf is onmogelijk met de medicijnen die tot dusver bestaan. Wanneer de last van de klimop is verdwenen, worden blaadjes hier en daar aan het boomskelet levensvatbaar - ze nemen essentiële voedingsstoffen op. Maar dat is geen goede manier van bestaan. Geen krachtige manier van bestaan. Voor de reconstructie van het zelf tijdens en na de depressie is liefde nodig, inzicht, arbeid en bovenal tijd."[282]
Depressie als ruimte en tijdservaring - als een doorgangstijd - vaak achteraf pas helder - kan dus beschreven worden als een vorm van extreme heterotopie waarin het zelf de weg kwijt is en waarin het zelf die weg ook niet meer kan terugvinden als anderen hem daarbij niet helpen en ondersteunen.

Zelfverlies

Solomon beschrijft de depressie als een verlies van jezelf. Het zelf is door "verstikking" als het ware al bijna gestorven, doodgedrukt. Over blijft een leegte, een niets. Hij spreekt uit eigen ervaring.[283] Het is moeilijk communiceren als je alleen in metaforen kunt spreken en iedereen verwoordt zijn gevoel op een eigen wijze. Hij stelt ook dat we niet echt weten waar depressie vandaan komt. Het kan vele oorzaken hebben. Solomon geeft zelf een opsomming van mogelijke oorzaken:
"Het heeft er alle schijn van dat depressie bestaat zolang de mens in staat is tot bewust denken. Het is zelfs mogelijk dat depressie al vóór die tijd heeft bestaan, dat apen en ratten en misschien zelfs inktvissen eraan leden voordat die eerste mensachtigen uit hun holen kwamen. Het staat vast dat de leer der ziekteverschijnselen van onze tijd min of meer identiek is aan wat Hippocrates zo'n vijfentwintighonderd jaar geleden heeft beschreven. Depressie noch huidkanker is een creatie van de eenentwintigste eeuw. Depressie is, net als huidkanker, een lichamelijke aandoening die om tamelijk specifieke redenen in recente tijden geëscaleerd is. Laten we niet te lang de duidelijke boodschap van toenemende problemen blijven negeren. Gevoeligheden die in een vroeger tijdperk niet op te sporen waren, groeien nu uit tot regelrechte klinische ziekte. We moeten niet alleen de acute oplossingen voor onze actuele problemen gebruiken, maar ook proberen die problemen onder controle te houden en vermijden dat ze ons denken geheel in beslag

nemen. Het toenemend aantal depressieve patiënten is ontegenzeggelijk het gevolg van de moderne tijd. Het tempo van het leven, de technologische chaos, de vervreemding van mensen van elkaar, de ondergang van traditionele gezinsstructuren, de eenzaamheid, die endemisch is, de instorting van geloofssystemen (van religieuze, morele, politieke, sociale aard - alle dingen die ooit zin en richting aan het leven leken te geven) -het is allemaal catastrofaal geweest."[284] Ook Frits de Lange wijst in een artikel in Trouw in die richting.[285] Depressie als prijs voor de maatschappij waarin we leven, we moeten van onszelf van alles en we meten ons aan het succes van anderen. Dat is niet vol te houden want het is nooit genoeg en nooit perfect. De Lange zegt:
"Achter de liberale flirt met de ondernemer als rolmodel, die sinds begin jaren negentig opgeld doet, ligt de oermythe van de moderne cultuur: het Zelf dat uit het Niets zichzelf tot een soeverein individu schept. Friedrich Nietzsche was de eerste die daar werk van maakte en de mythe tot het einde toe doordacht. In zijn filosofie riep hij het individu op om zichzelf de soevereiniteit toe te kennen die ooit aan God of aan de koning toekwam. Dat is pas echte autonomie, vond hij: niet alleen zelf kiezen aan welke wetten je je wilt onderwerpen (zoals Immanuel Kant nog halfslachtig had gedaan), maar je eigen levensregel uitvinden, je eigen Tien Geboden. De wet wordt je dan niet meer gesteld door God of de staat, en zelfs niet door de mensheid in jou. Volstrekte vrijheid is: je eigen waarden willen en kunnen uitvinden.
Dat moderne oerverhaal verleent een enorme dynamiek aan de ideale persoonlijkheid. Niet de Rede maar de Wil wordt dominant. Wie zichzelf schept, is immers nog niet klaar met zichzelf. Hij is zijn eigen transcendentie geworden. Zelfontplooiing is dan voortdurende zelfverbetering. Je gaat de competitie met anderen niet aan omdat je status van hun oordeel afhankelijk is, maar om je eigen grenzen te testen en overschrijden. Self-enhancement is de categorische imperatief van dit soevereine individu. Hij moet onophoudelijk 'aan zichzelf werken'.
Kun je ooit zo leven? De soevereine mens van Nietzsche is als de wijze Zarathustra een "Übermensch", een aristocraat van de geest, die leeft op ijle, eenzame hoogte. Maar zijn filosofie is in de afgelopen eeuw gedemocratiseerd, en het soevereine individu is inmiddels een breed gedeeld ideaal. Met vallen en opstaan proberen wij allemaal onszelf voortdurend uit te vinden en dwingen ook elkaar daartoe. Daardoor worden we andere mensen. In de disciplinaire, hiërarchische samenleving van nog geen eeuw geleden had je een voorgegeven plaats en was je wat je deed. Ingebed in instituten als Staat, School, Kerk of Bedrijf vervulde je je rol. Nu leven we in een samenleving van elkaars gelijken en ligt er geen vast script meer voor klaar. We staan aan dezelfde startstreep en moeten een bijzonder iemand worden. Onderscheiden kunnen we ons alleen door energiek initiatieven te ontplooien. Het leven was ooit een lot, een 'bestemming'. Nu is het een reeks van keuzes waarmee wij onze eigen geschiedenis scheppen. Persoonlijke identiteiten zijn open en onbepaald. Het ik is een project in niemandsland, waarin we onze eigen gids, onze eigen horizon zijn."[286]
Toch ben ik niet helemaal zeker ervan of de druk die het subject zichzelf oplegt en het feit dat je zelf je eigen gids en horizon bent je in de richting van de depressie duwen als dat niet lukt. Misschien is het de markering van het begin van een depressie, als je gaat beseffen dat er in je leven geen dingen zijn om voor te (blijven) leven. Als het leven daarom zijn smaak en aantrekkingskracht begint te verliezen. Ik vermoed, zoals Solomon stelt, dat dit een proces is dat langzaam en sluipend begint. Als depressie met denken samenhangt, als depressie een uitdovende werking heeft, een langzaam onttrekken van de zuurstof aan het organisme[287], dan kan de erkenning van de onderliggende pijn ook al is ze niet lichamelijk, misschien soelaas bieden. Solomon stelt het zo:
"Er is een Russische uitdrukking: als je wakker wordt zonder pijn te voelen, dan weet je dat je dood bent. Hoewel het leven niet alleen om pijn draait, is de ervaring van pijn, die specifiek is door zijn heftigheid, een van de duidelijkste tekenen van levenskracht. Schopenhauer zei: 'Stel je voor dat de mensheid werd overgebracht naar een Utopia waar alles vanzelf groeit en gebraden kalkoenen rondvliegen, waar geliefden elkaar zonder enig uitstel vinden en elkaar zonder enig probleem kunnen vasthouden: in een dergelijk oord zouden sommige mensen sterven van verveling of zich verhangen, anderen zouden gaan vechten en elkaar doden, en zo zouden ze voor zichzelf meer lijden creëren dan de natuur hun aandoet [. . .] de tegenpool van lijden [is] de verveling.' Ik geloof dat pijn getransformeerd, maar niet vergeten moet worden; men moet pijn tegenspreken, maar niet uitwissen."[288]

De Lange verwijst naar de filosofie van Camus als hij stelt dat de confrontatie met de eigen sterfelijkheid en de keuze die je dan maakt een beslissende is: "Albert Camus opent zijn "Le mythe de Sisyphe" met de opmerking dat er maar één serieus filosofisch probleem bestaat: dat van de suïcide. Waarom plegen we geen zelfmoord? „Oordelen of het leven de moeite loont geleefd te worden of niet, dat is de fundamentele vraag van de filosofie beantwoorden." Pas wie op de absurditeit van die vraag voor zichzelf een antwoord heeft gevonden, kan het leven genieten."[289]
Zelfacceptatie, weten wie je bent, waar je voor leeft en hoeveel ruimte je hebt om fouten te maken, om imperfect te zijn, om te mogen falen van jezelf. Elke dag de lat niet te hoog leggen, elke dag je kleine beperkte eenvoudige doelen halen. Grote doelen haal je slechts met heel veel geduld en doorzettingsvermogen. Daarvoor moet je tijd en rust nemen en vooral jezelf relativeren. Ook dat is een kenmerk van het bewustzijn: zelfrelativering. Utopische projecten najagen, situaties die buiten ons vermogen liggen, maar die wel normerend en stress verhogend kunnen werken hebben vaak en funeste uitwerking op ons zelf-verstaan. Als de drang bestaat om de wereld "te redden", een symptoom waar sommigen last van hebben, als ons wereldbeeld gekleurd wordt door dit utopisch en daarom ook 'Messiaanse' streven, dan kan alleen een realistische inschatting van de situatie verder helpen. Teleurgesteld idealisme ontaardt meestal in cynisme, scepticisme of de valkuil van de depressie doemt op. Het jeugdige idealisme, het vertrouwen in de wereld, in de goedheid van de medemens krijgt zo een knauw. Ik vermoed dat elke jongere deze fase van idealisme en teleurstelling doormaakt. Een aantal maakt op jonge leeftijd al traumatische ervaringen mee waardoor het vertrouwen ernstig beschaamd wordt. Deze jeugdervaringen, vaak gekoppeld aan een lichamelijke herinnering, bijvoorbeeld incest, seksueel misbruik, dat wil zeggen het lichaam is in het spel, het lichaam slaat deze ervaringen op, vormen in de ontwikkeling een voortdurend obstakel waarmee gevochten moet worden.[290] Het zit in de weg, de drang om te leven wordt voortdurend gefrustreerd door wat er in het verleden gebeurd is. Elke dag kan een gevecht om te overleven worden. Als men zich bewust is van de pijn. Elke dag is dan een snakken misschien naar normaliteit, naar rust en vrede, maar de pijn houdt het zelf wakker en brengt hem voortdurend in een staat van opwinding, angst en onzekerheid ook omtrent het zelf als subject - ook omtrent de vraag: mag ik er wel zijn? Als zoveel tekenen wijzen naar een "verworpen en niet geaccepteerd zelf" in het verleden moet het zelf daar alle kracht en energie voor inzetten om zich staande te houden - de heterotopie uit het verleden is te sterk en energetisch regressief te bepalend dat het heden de indrukken van toen niet kan wegnemen, wat er ook door anderen wordt gezegd, beloofd en getoond in handelingen van acceptatie en genegenheid. Het zelf zal nauwelijks durven geloven dat het tegenovergestelde van die negatieve heterotopie ook waar kan zijn en een basis kan vormen voor een nieuwe toekomst waarin het verleden (verwerkt) achtergelaten kan worden.

Een aantal (vooral) jongeren grijpt naar een middel om zichzelf pijn te doen om in hun toestand van lethargie, hun depressieve gevoelen te doorbreken door het voelen van pijn. Daarvoor gebruiken ze hun eigen lichaam. Pijn die voor een moment "verlichting" geeft, maar daarna overheerst vaak de schaamte en valt men terug in dezelfde gevoelens van troosteloosheid. De pijn geeft slechts kortstondig troost. Steven Levenskron stelt in het boek "Zelfbeschadiging" dat veel hulpverleners niet in staat zijn tot het bieden van hulp omdat ze de zelfverminking veroordelen. Ze kunnen zich niet verplaatsen in de persoon en keuren het gedrag in woorden en houding af. Daardoor bevestigen ze alleen de schaamtegevoelens en de gevoelens van schuld van de persoon in kwestie. De onderliggende motieven waardoor het lichaam wordt aangepakt blijven in het donker. Als zelfverminking troost biedt dient de vraag te worden gesteld troost voor wat. En daarna wat zou echte troost bieden in jouw situatie. Waarom heb je pijn, hoe kan die pijn aan het licht worden gebracht? Het gaat erom dat er tussen hulpverlener en persoon een gesprek op gang kan komen waarin de zaken die er toe doen naar boven komen, een gedeelde taal.[291] Zolang de hulpverlener niet in staat is de leefwereld via de taal te leren delen is er weinig perspectief want beiden zitten dan opgesloten in hun eigen wereld. Het gaat in eerste instantie om het serieus nemen van de heterotopie waarin de ander verkeert. Hij is door de omstandigheden hierin terecht gekomen en moet

nu een weg vinden hierin. Alle handelingen (ook aan het lichaam) zijn in feite pogingen die weg te vinden.
Solomon schetst in zijn boek aan de hand van een voorbeeld in Cambodja[292] hoe verminkte en psychisch gebroken depressieve vrouwen (allemaal slachtoffers van het regime van Pol Pot, een extreme heterotopie) in een vluchtelingenkamp via aandacht voor hun verhaal en in een latere fase voor het eigen lichaam weer langzaam hun zelfwaardering terugvinden.[293] Ik vermoed dat de ideeën die in deze werkwijze schuilen en de toegewijde aandacht voor de persoon ook op het terrein van de behandeling van depressies, automutilatie en anorexia effect zouden kunnen sorteren omdat de hele mens hier wordt waargenomen, gehoord en bevestigd in wat hij zijn kan en worden kan na de ziekte. Als de persoon leert zien dat de heterotopie waarin hij verkeerde een andere, verkeerde, niet normale plaats was en dat daarbuiten ook andere mogelijkheden zijn, afhankelijk van vroegere ervaringen, dan kan er een vorm van thuiskomst plaatsvinden, thuis in de wereld en opnieuw thuis bij zichzelf.

B. Het lichaam verlaten

"Es gibt Menschen, die verschwinden, wenn sie einsam sind,
sie verflüchtigen sich wie Wirbel in der Luft.
Wenn jemand sie plötzlich riefe,
würde niemand antworten.
Oder vielleicht hört man allein
etwas Ähnliches wie eine eingeprägte Stimme.

Die Einsamkeit ist eine Prüfung der Wirklichkeit.
Und sie lehrt zumindest, sich einen anderen Namen zu suchen.
Und manchmal ein anderes Sein."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[294]

Het zelf woont in het lichaam en het zit eraan vast. De feitelijke afstand tussen het zelf en de beleving van het lichaam en de onlosmakelijke verbondenheid maken het ambigue karakter uit van het zelf als lichaam, en het lichaam als auto-topie. Je kunt wel en niet afstand nemen van je lichaam.
Er zijn getuigenissen van mensen die vertellen over uittredingen, het lichaam verlaten. David Cooper, een Joodse rabbijn en mysticus, vertelt in een tv-uitzending hoe hij tijdens een storm zich vasthield aan de mast op het schip, en op dat moment nam hij zichzelf waar vanuit een andere positie buiten zijn lichaam. Dat heeft hem geleerd dat de ervaring van opgesloten zijn in het lichaam relatief is. Ik ben niet in staat te onderzoeken in hoeverre deze ervaring waar is en algemeen geldig, maar ik ben wel geneigd om zijn getuigenis voor waar aan te nemen omdat het een heel persoonlijke ervaring betreft.

De slaap is ook een situatie waarin wij ons lichaam anders kunnen ervaren, of zelfs niet ervaren. De slaap heeft nog altijd iets geheimzinnigs omdat de werkelijkheid van het alledaagse overdag anders is dan de overgave in de slaap.[295] Levinas noemt de slaap een overgave aan de plaats. Hij noemt het ook de psychische en fysische activiteit opschorten. "Gaan liggen is precies het zijn beperken tot plaats, tot positie. De plaats is geen onverschillig 'ergens', maar een basis, een conditie."[296] Deze plaats komt niet alleen toe aan het lichaam als wij wakker zijn. Levinas zegt dat de slaap de relatie met de plaats als basis herstelt. Onze overgave bevestigt die basis. Het is een kwestie van kunnen slapen, durven slapen, van vertrouwen. Slapen in een schuilplaats, die het bed is, schort het zijn op zonder het teniet te doen. Levinas zegt dat het bewustzijn opkomt, uitgaande van de rust. "Het is een zich-begeven in het zijn dat erin bestaat precies in het buitenstaanderschap van de slaap te blijven. Het 'heeft' een grondslag, het 'heeft' een plaats. Het enige bezitten dat niet belastend is, maar dat de conditie is: het bewustzijn is hier. Dat het bewustzijn hier is, is niet opnieuw een feit in het bewustzijn, geen gedachte, geen gevoel, ook geen volitie, maar de positie van het bewustzijn. Het gaat niet om het

contact met de aarde: op de aarde steunen is meer dan een sensatie van contact, meer dan een kennen van de grondslag. Wat hier object van kennen is, staat niet tegenover het subject, maar ondersteunt het en steunt het dusdanig dat het subject zich als subject poneert door het feit van op de basis te steunen."[297] Levinas maakt deze filosofische omweg over de positie van het bewustzijn en het subject in de slaap om het tegenovergestelde, namelijk de vernietiging van het subject, de desintegratie van de hypostase, zoals hij dat noemt te kunnen beargumenteren. Voor hem heeft de emotie die kracht. Zoals in de slaap het bewustzijn rust in het subject in zijn schuilplaats, zo treft de emotionele schok het bewustzijn met volle kracht en doet het trillen op zijn grondvesten. Emotie maakt volgens hem niet het zijn onzeker, maar de subjectiviteit van het subject. De emotie ondergraaft het zelfverstaan, neemt haar op sleeptouw. "Emotie is een wijze van staande blijven terwijl de grond onder je voeten wegzinkt. Zij is fundamenteel de duizeling die daarin binnensluipt, het feit van zich boven een leegte te bevinden. De wereld der vormen gaat open als een afgrond zonder bodem. De kosmos valt uiteen tot gapende chaos, dat wil zeggen afgrond, tot afwezigheid van plaats, tot er is."[298] Op een fundamenteel niveau beweert Levinas hier dat het bewustzijn in zijn slaap vooraf gaat aan het bewustzijn dat wakker is. Het gaat vooraf aan alle verstaan, aan alle horizon en elke tijd. Hiermee keert hij zich ook tegen Heidegger die het "Da" van het "Dasein" tot uitgangspunt maakt van het zijnde, het bewust zijnde subject. Hier wordt de wereld verondersteld. Levinas gaat verder en maakt de plaats waarop of waarin het subject rust, dat wil zeggen helemaal bij zichzelf is in de slaap tot fundament en dat vindt plaats in het lichaam: Het lichaam is daarom de intrede van het bewustzijn. Het lichaam is op generlei wijze ding, zo Levinas, niet omdat er een ziel in woont, maar omdat het deel uitmaakt van het gebeuren. Het lichaam is en het is belichaming van het bewustzijn met als basis, als uitgangspunt de slaap.[299] Dat deel uitmaken van een gebeuren zal later bij Heinrich Rombach terugkomen als ik zijn visie op de mens en het lichaam bespreek.

Toch is het bewustzijn in het lichaam in de slaap niet uitgeschakeld. Alleen de relatie van het lichaam tot zelf en wereld wordt anders beleefd, en wel in de dromen. Dromen zijn en een activiteit van de geest maar misschien ook van het lichaam. Het zelf dat de indrukken van de ervaringen opnieuw ordent, herbeleeft, aanvult. Ik heb het vermoeden dat ook het lichaam een indirecte invloed uitoefent op de inhoud van de droom, telkens als we een andere lichaamshouding aannemen verandert de inhoud van de droombeelden, de droomsituatie. Bij onderzoek naar hersenactiviteit kan het een en ander worden vastgesteld over de slaap, maar de betekenis daarvan voor het verstaan van het zelf en het lichaam is mij nog niet helder.[300] In de religies waar dromen een belangrijke rol spelen, ook het sjamanisme bijvoorbeeld, wordt niet lichtzinnig gedacht over de betekenissen van dromen. Zij hebben een status die wij vanuit een westers standpunt niet meteen kunnen onderschrijven omdat we in een ander betekenisveld onze wereld invullen. Ons wereldbeeld is (vaak) een ander.
Drugs en andere chemische middelen kunnen hallucinaties veroorzaken. Carlos Casteneda beschrijft experimenten met de cactus peyote die o.a. mescaline bevat. Hij maakt daardoor vreemde lichamelijke ervaringen mee die overeenkomsten vertonen met uittreding uit het lichaam.[301] In de zeventig en tachtiger jaren bereikten zijn boeken een cultstatus. Dat zegt ook iets over het verlangen van de mens om op dit terrein nieuwe ervaringen op te doen. De ontwikkelingen op het gebied van cyberspace vertolken eveneens dit utopisch verlangen. Palmyre Oomen schetst in "Het onmisbare lichaam" de wisselwerking in waardering van het lichaam in de geschiedenis van onze cultuur.[302] Een dergelijke wisselwerking vindt je ook terug bij fenomenen als zelfliefde/narcisme in de geschiedenis.[303] De relatie tussen zelfbeeld, wereldbeeld en de ervaring van het lichaam komt hier expliciet aan het licht. Onze hele westerse filosofie is in feite ruwweg getekend door de strijd tussen aanhangers die een materiële werkelijkheid als basis van alles verklaren en de aanhangers van een geestelijke werkelijkheid als basis. Cyberspace staat voor velen aldus Oomen ook voor een nieuwe ruimte waar het lichaam kan worden achtergelaten en waar andere krachten of kwaliteiten gelden. Cyberspace als een ontstijging aan lichamelijke beperkingen. Oomen wijst er terecht op dat de voorwaarden echter zeer materieel zijn om deze computerervaringen mee te kunnen maken. Oomen vermoedt dat het speculeren in cyberspace ook een vertaling van de wens is om met het loskoppelen van het lichaam ook de sterfelijkheid van dat lichaam achter zich te laten. Een vorm van utopie die in science fiction vaak aan de orde komt. Zelf pleit zij voor een

andere kijk op lichamelijkheid met cyberspace als metafoor. Ze noemt dat "wederzijdse inwoning" een idee ontleend aan de incarnatiegedachte uit de theologie. Zij sluit aan bij het begrip *lichaamschema* van Merleau Ponty om te wijzen op het feit dat de grenzen van het lichaam niet vastliggen: bijvoorbeeld de tennisser die het racket als het ware geïncorporeerd in zijn lichaam moet hebben om goed te kunnen tennissen, of de arts die via de computer iemand op een andere plek kan opereren.

Oomen stelt: "Deze en andere voorbeelden maken duidelijk, dat het ik, inclusief lijfelijke aspecten als geluidsvoortbrenging of zelfs operatief ingrijpen, 'uitvloeit' voorbij de grenzen van de enkelvoudige locatie waar het fysieke lijf zich simpelweg lijkt te bevinden. Je bevindt je kennelijk lijfelijk en geestelijk (juist vanwege het samengaan van die twee) op veel meer plaatsen. En zo geldt dat voor ieder. Anders gezegd we overlappen elkaar. Een zeer bijzondere eigenschap voor lichamen... en vloeken in de kerk van Descartes. En toch, op een bepaalde manier is het zo.
Dit fascinerend inzicht is met kracht naar voren gebracht door de Engels-Amerikaanse filosoof Alfred N. Whitehead (1861-1947). Whitehead spreekt van 'wederzijdse inwoning' (mutual immanence). Volgens hem is denken dat iets zich enkel op één bepaalde plaats bevindt de plaats namelijk die het lichaam in een direct observeerbare zin inneemt, een vergissing. Dingen hebben niet een 'enkelvoudige locatie', ze bevinden zich natuurlijk in een bepaalde zin wel op een énkele plek ('hier' of 'daar'), maar toch zijn ze op veel méér plaatsen dan op die ene zo aangeven plek. Zo zijn bijvoorbeeld een spreker en zijn toehoorders op een bepaalde manier in elkaar aanwezig: de zaal en de luisteraars zijn aanwezig in de spreker, in diens gedachten, in diens brein, maar zo is de spreker ook aanwezig in de zaal en in de mensen die daar zitten, in hun gehoor, in hun ervaring. Whitehead: 'Thus there is a dual aspect to the relationship of an occasion of experience as one relatum and the experienced world as another relatum. The world is included within the occasion in one sense, and the occasion is included in the world in another sense. For example, I am in the room, and the room is an item in my present experience', en elders: '[N]o two actual entities can be torn apart: each is all in all '
Margaret Wertheim spreekt in deze context van 'zelf-ruimte', de ruimte waar haar 'zelf' is, en die is ruimer, veel ruimer, dan waar haar observeerbare lijf zich bevindt: 'ik wil niet beweren dat de 'zelfruimte' onafhankelijk van de materiële ruimte is, een eigen ontologische entiteit [zou zijn]. Natuurlijk kan mijn ik alleen bestaan omdat er een lichaam is waarin het geworteld is. Maar tegelijkertijd beperkt mijn ik zich niet tot de ruimte waarin dat lichaam zich bevindt."[304] Palmyre Oomen duidt deze ruimte ook fysisch omdat we de actieradius van onze zintuigen hebben uitgebreid. Daarmee is duidelijk dat we ons lichaam niet achter ons kunnen laten zonder ons leven te verliezen. Als het beeld dat wij tot nu toe hebben van ons lichaam misschien te beperkt is om ervaringen van bijvoorbeeld uittredingen en andere gewaarwordingen te omschrijven wil dat nog niet zeggen dat deze ervaringen dan ook echt hebben plaatsgevonden en dat wij in staat zijn om ons lichaam achter ons te laten. Het laatste woord is hier nog niet over gesproken.[305]
Misschien kan het ouder worden ook (een heel langzaam) verlaten van het lichaam genoemd worden. Dat gaat veelal ongemerkt maar het eindresultaat is onmiskenbaar. Daarom hebben sommigen misschien daar dan ook veel moeite mee. Ze verliezen niet alleen hun gezondheid, hun leven dat ze gewend zijn maar ook hun wereldbeeld past niet meer in de werkelijkheid van het ervaren lichaam. Het zelf en het wereldbeeld zullen zich op straffe van eventuele (psychische) ziekte (bijvoorbeeld ouderdomsdepressie) moeten aanpassen aan de conditie van het lichaam.[306]

C. Zelfdoding

"Unsichtbare Künste

Du, die all meine Tode besingt.
Du, die singt, was du dem Traum
der Zeit nicht anvertraust,
beschreib mir von jenen Wörtern in Totenhemden,
die meine Unschuld bewohnen.

Mit all meinen Toden
ergebe ich mich meinem Tod,
mit Händen voller Kindheit,
mit trunkenen Wünschen,
die unter der Sonne nicht wandelten.
Und es gibt nicht ein Morgenwort,
das dem Tod zuspricht,
und nicht einen Gott, worin wir grimassenlos sterben."

Alejandra Pizarnik[307]

Een einde aan je leven maken is een definitieve stap om je lichaam absoluut buiten spel te zetten in de hoop dat het einde van het lichamelijke leven ook een einde zal meebrengen van lijden dat als ondraaglijk wordt ervaren. Als de mens voor het geluk bestemd is, en als zijn leven ingericht is als een manier om geluk te ervaren, zoals Emmanuel Levinas dit stelt, is de zelfmoord, de vermoording van het zelf, een uiterste poging om dit geluk na te streven omdat het geluk binnen het leven onhaalbaar lijkt.[308] Levinas schrijft: "*We ontvluchten het leven naar het leven*. De zelfmoord verschijnt als mogelijkheid voor een zijnde dat al in betrekking staat met de Ander, al tot het leven *voor de ander i*s bestemd. De zelfmoord is de mogelijkheid van een bestaan dat al metafysisch is. Alleen een zijnde dat in staat is tot opoffering is in staat tot zelfmoord. Alvorens de mens te definiëren als een dier dat zelfmoord kan plegen, moet hij gedefinieerd worden als in staat om voor een ander te leven en vanuit de ander, buiten hemzelf, te *zijn*. Het tragische karakter van de zelfmoord en opoffering getuigt echter van het radicale karakter van de liefde voor het leven. De oorspronkelijke betrekking van de mens met de materiële wereld is niet de negativiteit, maar genieting van en welbehagen in het leven. Uitsluitend tegenover dit welbehagen, dat de interioriteit niet achter zich kan laten omdat het haar constitueert, kan de wereld als vijandige wereld verschijnen: als te ontkennen en te veroveren. Al verstoort de onzekerheid van de in het genieten volledig beaamde wereld de genieting, de onzekerheid is niet in staat het fundamentele welbehagen in het leven te onderdrukken. De onzekerheid brengt echter in de interioriteit van de genieting een grens aan, die noch afkomstig is van de openbaring van de Ander, nog van een of andere heterogene inhoud,/ maar op een of andere wijze van het niets. Deze grens hangt af van de wijze waarop het element waarin het gescheiden zijnde tevreden en zichzelf genoeg is, op dit zijnde afkomt - van de mythologische dichtheid die het element prolongeert en waarin het element zich verliest. Deze onzekerheid - die zo een zoom van 'niets' rond het innerlijke leven legt en het eilandkarakter ervan bevestigt - wordt op het ogenblik van de genieting beleefd als de zorg om de dag van morgen."[309]
De liefde voor het leven is bij Levinas niet hetzelfde als de zorg-om-te-zijn zoals Martin Heidegger dit formuleerde, als een vorm van bestaan die existentieel gegeven is met het "Dasein" van de mens. De mens bemint niet het zijn, maar het geluk-om-te-zijn. Deze liefde voor het leven is geen voorstelling, dus niet iets in de geest, geen intentie, en ook geen resultaat van een nadenken, een reflectie over het leven volgens Levinas. De genieting staat op zichzelf, ze is in de woorden van Levinas zichzelf genoeg. Het is het welslagen van *carpe diem*. De duur heeft er geen vat op want anders zou het genieten nooit volledig zijn, dan zou het een bewust-worden zijn van de betrekkelijkheid ervan. Levinas neemt stelling tegen Heidegger die volgens hem een tegenstelling schept tussen het ik en zijn vreugde, een tegenstelling veroorzaakt door het bewust-worden van een ongerustheid dat het genieten niet duurt, of een tegenstelling die voortkomt uit de moeite die aan de arbeid inherent is.[310]
"Op geen enkele manier wordt het zijn hier in zijn totaliteit afgewezen. In zijn verzet tegen het zijn zoekt het ik een toevlucht in het zijn zelf. De zelfmoord is tragisch, want de dood brengt geen oplossing mee voor alle problemen die de geboorte heeft opgeworpen en is niet bij machte de aardse waarden te devalueren. Vandaar de laatste kreet van Macbeth die oog in oog staat met de dood, verslagen omdat het universum niet terzelfder tijd teniet gaat als zijn leven. Het lijden is de wanhoop te zijn vastgeklonken aan het zijn, maar is tegelijkertijd de liefde voor het zijn waaraan het is vastgeklonken. Het is de onmogelijkheid het leven vaarwel te zeggen. Welk een tragedie! Welk een

komedie! Het taedium vitae baadt in de liefde voor het leven dat het verwerpt. De wanhoop breekt niet met het ideaal van de vreugde."[311]

De zelfmoord maakt dus geen einde aan het genieten maar het is eerder een concluderen dat het genieten voor de persoon niet meer is weggelegd, dat een leegte het bestaan kenmerkt, een leegte die ongenietbaar de dagen vult. De zelfmoord is dan ook geen argument in de discussie over de zinvolheid of zinloosheid van het leven. Omdat het genieten fundamenteel is moet er iets plaatsvinden bij het subject om dat genieten niet meer aan eigen lijve te kunnen ervaren. Levinas noemt dit cryptisch ook " een onzekerheid die een zoom van 'niets' om het innerlijk leven legt", met andere woorden zou je dit ook een kenmerk van depressie kunnen noemen - alles wat van waarde leek is opgelost, weggevallen. De concrete relaties kunnen die innerlijke leegte die ook als een pijn, een schuren van een innerlijke wond ervaren wordt, niet opvullen. Deze onmogelijkheid van vervulling lijkt ook op de scheur, "rupture" die Ronald Barthes formuleert - de afgrond die bestaat tussen mij en de dingen en die in het teken zichtbaar wordt als scheur op het gezicht van het teken. Het teken zelf is daarmee onbereikbaar als een onvervuld verlangen.[312] Het teken verwijst en in die verwijzing openbaart het zijn meerduidigheid. Zo gauw wij het willen vastleggen blijkt dat er een werkelijkheid achter verborgen ligt en elke vastlegging is een totalitaire poging die eerder getuigt van onmacht tegenover de werkelijkheid dan een overwogen actie die zinvol is. Toegepast op de zelfmoord kan deze worden gezien als een daad die hoe uitgebreid beargumenteerd ook voor de ander onbegrijpelijk en onverstaanbaar is. Omdat je niet in de schoenen staat van degene die de daad uitvoert. Omdat, als wij Levinas mogen geloven, leven eerst en vooral zoeken naar het geluk van het genieten is en bij de ervaring daarvan past de zelfmoord niet in het plaatje en is het tekenkarakter van de zelfmoord tevens een afgrond die zich in ons leven opent als een dierbare uit het leven stapt. De geliefde is in deze afgrond gesprongen. Wij blijven verbijsterd achter.[313]
A. Alvarez noemt de zelfdoding een gruwelijke god omdat deze een laatste en definitief offer vraagt: het offer van het eigen lichaam. Hij spreekt uit eigen ervaring omdat hij met deze gedachte bezig is geweest. Hij biedt een inkijk in de psyche van de persoon voor wie zelfdoding een reële en toekomstige optie is.[314] De wereld van de zelfmoordenaar is een gesloten wereld, een wereld waarin de ander geen reële toegang meer toe heeft. Het is een wereld waarin het zelf alleen is met zichzelf en zijn lichaam. De wereld buiten is letterlijk buiten, anders, vreemd, er is geen contact meer mogelijk. Contact is hoogstens schijn, een spel om de schijn van contact op te houden.[315]

Jean Améry die zelf de gruwelijkheden van de Tweede Wereldoorlog heeft meegemaakt als gevangene schreef een uitgebreid boek over de zelfmoord. Hij noemt de zelfmoord "Freitod", een dood gekozen met het doel "vrij" te worden. De vraag is welk soort vrijheid hier wordt nagestreefd, welke verwachtingen gekoesterd worden over deze bevrijding van het leven en het lichaam. In zijn boek beschrijft hij ook het moment waarop de persoon aan de rand van de afgrond staat om te springen. Zolang hij daar staat is hij nog bezig met zijn plan maar heeft hij het nog niet uitgevoerd. Améry schetst de bodemloze afstand tussen de sprong zelf en het voornemen om te springen. Opvallend is dat auteurs te rade gaan in de literatuur als zij spreken over de zelfmoord. De wijze waarop de dood gekozen wordt is thema van veel kunstuitingen. Cleopatra, Judas en Lucretia om maar enkele bekende namen te noemen van zelfmoordenaars figureren op tal van schilderijen en hebben de fantasie geprikkeld. [316] De zelfgekozen dood na het verlies van een veldslag omdat de schande van de gevangenschap en het verlies te groot waren, het komt terug bij de Grieken, de Japanners (*seppuku* - de traditionele zelfmoord van de Samoerai ook wel *Harikiri* genoemd) en tal van romantici en 'dweepers' tot in onze tijd die deze zelfgekozen dood als een van de hoogste eretekenen beschouwen of als kunst.[317]
Améry citeert de zin "Das leben ist der Güter höchstes nicht" die bij heel veel schrijvers zoals Celan, Kleist, Pavese, Szondi en talloze anderen, enthousiasme opriep in verband met de beschrijving van het mysterieuze karakter van de zelfmoord. Hij zelf kan er niet veel mee.[318] Améry, net als Paul Celan, Primo Levi en talloze anderen zal in later stadium zich ook van het leven beroven. Peter Handke noemt zijn boek ter ere van zijn moeder die zich het leven benam "Wunschloses Unglück", een vorm van ongeluk dat buiten het wensen en het verlangen staat maar dat je overkomt en waar geen kruid tegen

gewassen schijnt. Het enige antwoord is dan het heft in eigen hand te nemen en een einde te maken aan het leven. Bij Handke lijkt de zelfmoord van zijn moeder nog een reden te hebben, hoewel elke reden er een te veel is voor hen die achterblijven. Ik zeg met opzet lijkt, want Handke slaagt er niet in om dat helder te krijgen. Zijn boek is eerder aan de hand van indrukken die bij hem bleven hangen een poging om vrede te vinden met de situatie. Zijn moeder was ziek. Handke ziet op een middag echt hoe zijn moeder eruit ziet, ik citeer:
"Als ich im letzen Sommer bei ihr war, fand ich sie einmal auf ihrem Bett liegen, mit einem so trostlosen Ausdruck, dass ich ihr nicht mehr näher zu treten wagte. Wie in einem Zoo lag da die fleischgewordene animalische Verlassenheit. Es war eine Pein zu sehen, wie schamlos sie sich nach aussen gestülpt hatte; alles an ihre war verrenkt, zersplittert, offen, entzündet, eine Gedärmeverschlingung. Und sie schaute von weitem zu mir her, mit einem Blick, als sei ich wie Karl Rossmann für den sonst von allen erniedrigten Heizer in Kafkas Geschichte, ihr geschundenes Herz. Erschreckt und verärgert bin ich sofort aus dem Zimmer gegangen. Seit dieser Zeit erst nahm ich meine Mutter richtig wahr. Bis dahin hatte ich sie immer wieder vergessen, empfand höchstens manchmal einen Stich bei dem Gedanken an die Idiotie ihres Lebens. Jetzt drängte sie sich mir leibhaftig auf, sie wurde fleischlich und lebendig, und ihr Zustand was so handgreiflich erfahrbar, dass ich in manchen Augenblick ganz daran teilnahm. Und auch die Leute in der Gegend betrachteten sie auf einmal mit anderen Augen: es war, als sei sie dazu bestimmt worden, ihnen das eigene Leben vorzuführen. Sie fragten zwar nach dem Warum und Weshalb, aber nur nach aussen hin; sie verstanden sie auch so."[319]
De wijze waarop Handke beschrijft dat zijn moeder sterft door een overdosis aan slaaptabletten laat zien dat het besluit al lang vaststond. Familieleden ontvingen een afscheidsbrief. In de brief die alleen wensen voor de begrafenis bevatte schreef ze aan haar zoon dat ze heel rustig was en gelukkig om eindelijk in vrede in te slapen. Maar Handke schrijft dat hij er zeker van is dat dat niet klopt.[320]

De terminologie rond de doding van het zelf/lichaam spreekt een eigen taal: zelfmoord, moord op het leven; zelfdoding, dood van het leven, het eigen leven; zich van het leven beroven, roof van het leven door het zelf; de hand aan zichzelf slaan; suïcide, zich doden, een einde maken aan, ophouden, omkappen, volgens het Etymologisch woordenboek ook verwant met heien, in de grond stampen en cement. In bijna al deze omschrijvingen zit iets gewelddadigs, iets waarvoor moeite nodig is, veel energie. Uit de omschrijvingen blijkt dat het niet zomaar gebeurt, het kost moeite, er moet weerstand overwonnen worden. Allereerst het idee en het effect wat de daad zal oproepen. De gedachten over hoe de buitenwereld, de naasten zullen reageren. Vervolgens voorstellen hoe het zal zijn als het gebeurt en als het voorbij is. En tenslotte hoe, welke methode gekozen wordt en hoeveel moeite dat zal kosten. Als dat hele proces doorlopen is moet de uitvoering nog plaatsvinden, het opbrengen van de kracht om de daad bij het woord te voegen, de gedachte te voltrekken. Als het waar is dat er een geestelijke leegte, een breuk, een afgrond is ontstaan om het zelf, een leegte die niet meer door het zelf is te overbruggen, en als de dood voor het zelf het enige antwoord is om aan deze leegte te ontsnappen, dan is de doding van het zelf via het lichaam de ultieme poging de leegte te beëindigen. Zelfmoord die plaatsvindt om een einde te maken aan een ondraaglijke situatie, zoals de toestand van de gevangene in een concentratiekamp, waar zelfmoord streng verboden was (want de kampleiding heeft de macht over leven en dood), is misschien een variant maar kan ook afwijken van deze beschrijving. Want ik kan me voorstellen dat de uiterlijke omstandigheden zo gruwelijk zijn dat het zelf absoluut geen kracht meer kan opbrengen om weerstand te bieden en liever de dood verkiest dan het gevecht te blijven aangaan om te leven en te overleven.[321] De situatie van de "muzelman" in het kamp, de mens zonder enige levenswil en levensenergie, zoals Agamben die beschrijft is weer een andere. Ik zal daar later nog op terugkomen.[322]
Zolang wij aan het leven gehecht blijven - in ons lichaam wonen en kunnen genieten - zal het onvoorstelbaar blijven om de dood op deze wijze onder ogen te zien. De literaire verwoording moet noodgedwongen halt houden bij dit laatste moment van sterven: dat blijft fictie, ingevulde werkelijkheid. Feit is dat een verder leven in dit lichaam als *dystopie* wordt ervaren, als verwerpelijk, daar wordt dan de consequentie uit getrokken.[323]

Jean-Pierre Wils tenslotte beschrijft in "Ars moriendi. Über das Sterben" hoe in de loop van de geschiedenis aangekeken is tegen het sterven in eigen hand nemen en hij laat dit gedeelte vooraf gaan door een analyse van het sterven zelf, de pijn die soms erbij komt en het onderscheid tussen dood en sterven. Hij maakt ook dankbaar gebruik van literaire bronnen om dit sterven voorafgaande aan de dood te verduidelijken.[324]

"1961 Sonntag 1. Januar

In allernächster Zeit werde ich Selbstmord begehen. Ich spüre es ganz klar, dass ich dem Ende entgegengehe. Ich sehe keinen Ausweg mehr. Weder aussen, noch im Innern. Ich habe einfach keine Kraft mehr, und der Wahnsinn beherrscht mich (eine schreckliche Hysterie: absolutes Unvermögen, ruhig zu bleiben, friedlich).

1963 18. März, Montag

Sich umbringen heisst, diese höchste Klarsicht zu besitzen, die es erlaubt anzuerkennen, dass das Schlimmste jetzt geschieht, hier. Die Gesichter auf der Strasse. Niemand will Landschaft sein.

1971 21.November, Sonntag

Vorigen Sonntag habe ich versucht, mich aufzuhängen. Heute lässt mich der Gedanke nicht los, mich zu ertränken. Nichts hätte mir besser getan, als Renée C. zu sehen. […]

November 1971

Schreiben heisst dem Leiden Sinn geben.
Ich habe so viel gelitten, dass sie mich schon aus dem Jenseits ausgeschlossen haben.
Schreiben heisst, unserem Leiden Sinn geben zu wollen."

Alejandra Pizarnik[325]

4. Het lichaam als object en als woonplaats van het zelf

"Of the nature of the soul, though her true form be ever a theme of large and more than mortal discourse, let me speak briefly, and in a figure. And let the figure be composite-a pair of winged horses and a charioteer. Now the winged horses and the charioteers of the gods are all of them noble and of noble descent, but those of other races are mixed; the human charioteer drives his in a pair; and one of them is noble and of noble breed, and the other is ignoble and of ignoble breed; and the driving of them of necessity gives a great deal of trouble to him. I will endeavur to explain to you in what way the mortal differs from the immortal creature. The soul in her totality has the care of inanimate being everywhere, and traverses the whole heaven in divers forms appearing--when perfect and fully winged she soars upward, and orders the whole world; whereas the imperfect soul, losing her wings and drooping in her flight at last settles on the solid ground-there, finding a home, she receives an earthly frame which appears to be self-moved, but is really moved by her power; and this composition of soul and body is called a living and mortal creature. For immortal no such union can be reasonably believed to be; although fancy, not having seen nor surely known the nature of God, may imagine an immortal creature having both a body and also a soul which are united throughout all time. Let that, however, be as God wills, and be spoken of acceptably to him. And now let us ask the reason why the soul loses her wings!"

uit: Plato - Phaidros[326]

Tot nu toe hebben we een aantal situaties beschreven, vooral extreme situaties, in de vorm van grenservaringen van het leven. Grenservaringen ook in de situatie van de marteling en concentratiekamp als grenzen van de *humaniteit*. In al deze situaties hebben we gekeken wat deze heterotopiën met het lichaam kunnen doen en wat het effect is op het zelfbeeld en wereldbeeld. We hebben dat niet systematisch maar eerder exemplarisch gedaan. Maar deze wijze van werken heeft ons wel bewust gemaakt van de urgentie van de vragen omtrent het lichaam en de wijze waarop wij als mensen met ons eigen lichaam omgaan en met het lichaam van de ander. Daarom is het nu tijd om de aandacht nog wat meer te concentreren op het lichaam zelf als auto-topie. Ik doe dat in een aantal stappen. Ik begin bij het lichaam als object en de wijze ook waarop het lichaam via onze taal ontkend kan worden. Daarna bekijk ik de tegenovergestelde beweging, de verheerlijking van het lichaam. Vervolgens sta ik stil bij het lichaam in de tijd, de transformaties van het lichaam en de "goddelijkheid" van het lichaam. Tenslotte eindig ik met een de betekenis voor het zelfbeeld en het beeld van de wereld.

4.1 De excentriciteit van het lichaam als voorwaarde voor de objectivering ervan

"Ich möchte ein paar Worte dazu sagen, denn dieses Erlebnis lässt mir seither keine Ruhe, es bricht immer wieder hervor, immer auf andere Art, und ich glaube, solange ich Kraft zum Sprechen habe, werde ich nicht darüber schweigen können. Das ist nicht verwunderlich. Der Krieg ist extrem verdichtetes Leben, weil der allgegenwärtige Tod ist. Jede Minute trug die Möglichkeit in sich, die letzte zu sein. Deshalb wurde die Zeit zugleich billig und teuer. Krieg ist der Zusammenprall von Extremen, Feigheit, Egoismus, den anderen im Stich lassen, das sind genauso natürliche und alltägliche Erscheinungen wie heldenhafte Selbstaufopferung, kameradschaftliche Solidarität. Was wir durchlebt haben, war die nackte Angst und das gleichzeitige Bezwingen der Angst. Ich erinnere mich an Momente, in denen das grotesk Absurde mit der blutigen, tragischen Wirklichkeit zusammenfiel. Ist es denn nicht grotesk, wenn auf einem sanften Hügel unter einem friedlichen Himmel mit Schäfchenwolken, zehn, zwanzig erwachsene Männer einen leisen,

pfeifenden Laut hören und sich plötzlich auf den Bauch werfen? Und gibt es etwas Tragerisches, Realeres als den Moment, in dem einer von den zwanzig, der dein Freund war und der nun, da er seine Hand gerade noch zurückziehen konnte, wie ein formloser, blutiger Fleischklumpen neben dir liegt?
Eine solche Erinnerung - und ich habe viele davon - hat mein Leben aus der Bahn geworfen."

István Örkény[327]

In de film "Kill Bill" van Quentin Tarantino[328] ontdekt de kleine BB, dochter van de hoofdrolspeelster en Bill haar vader wat dood betekent. Ze heeft haar goudvis Flapie op de grond gelegd en toen hij nog wat na spartelde is ze er met een voetje op gaan staan. Toen bewoog hij niet meer. Hetzelfde, zegt vader Bill, heb ik met je moeder gedaan, toen ik haar doodschoot, tenminste dat dacht ik. De kleine BB wordt zo geconfronteerd met het feit dat wij sterfelijk zijn. Als ze na een tijdje in slaap valt na het bekijken van een vechtfilm met samoerai (de appel valt niet ver van de boom) kan de wraak op Bill worden voltrokken. Oog om oog, tand om tand. Deze moderne versie van een oud adagium dweept met Japan, met het vechten met samoerai-zwaarden en het toepassen van allerlei gevechtstechnieken. Alle tegenstanders die uiteindelijk op spectaculaire wijze worden vermoord hebben te maken deze wraak omdat ze deel uitmaakten van het "Death-squad", de groep die onder leiding van Bill de "bride" betaald kwam zetten dat zij 'zomaar' verdwenen was om ergens anders een nieuw leven op te bouwen. In het begin van deel 1 zien we Bill dan ook de executie voltrekken nadat deze bruid door de anderen in elkaar is geslagen. Maar het verhaal wil dat ze overleeft en haar wraak is zoet. Op Okinawa laat zij door de beroemde zwaardenmaker Hanzo een eigen zwaard maken en deze doet dat, hoewel hij gestopt is met het produceren van oorlogswapens, uit wraak en boosheid op Bill. De precieze reden blijft in het donker. Ik noem deze film omdat "Kill Bill" bij uitstek een film is waar het lichaam en wel de verminking van het lichaam groot in beeld wordt gebracht. Het bloed spat er vanaf. De scènes die in realiteit misschien echt te gruwelijk zijn om te tonen, zoals de moord op de ouders door een 'clanbaas' in Japan, worden in de manga-stijl als tekenfilm gepresenteerd en dan kan het bloed pas echt tegen de muren spatten. Dit soort vechtfilms tonen het lichaam en de strijder in optima forma. En zij laten zien wat het zwaard kan aanrichten. Op het einde van deel 1 neemt de bruid het op tegen een hele bende van vechters die allemaal het loodje leggen. Ondanks alle actie en geweld wordt de film volgens mij gedragen door de muziek die er bij is uitgezocht. Deze vormt voor mij in combinatie met de verhaallijn het hoogtepunt van de film. De muziek is als het ware een ironische ondertoon onder de beelden waardoor ze aan effect winnen en waardoor het geheel ook in een ander daglicht komt te staan. De bloeddorstigheid wordt als spel gepresenteerd en de film wordt doorzichtig: het is maar 'film'.
In "Kill Bill" doet het lichaam er eigenlijk niet meer toe: het lichaam van de vijand moet dood, en het eigen lichaam moet fysiek en geestelijk worden gehard, ook door het uitschakelen van alle emoties en gevoel, om de taak van de wraak te volbrengen. In een motto van een Japanse vechter wordt dit uitgedrukt als de bruid op weg gaat naar haar zwaard. In die zin is het een moderne en als cultuurproduct geaccepteerde wijze van omgang met het lichaam, waar in de vorm van film een hoop geld aan wordt verdiend. De film presenteert op het doek een ruimte waar zich het verhaal afspeelt en dat weer binnen onze eigen levensruimte - omdat wij als toeschouwers toekijken. Wij verhouden ons ertoe.

Het lichaam in de film wordt hier excentrisch beschouwd. Ik ontleen deze term aan het werk van Helmuth Plessner: "Die voor de mens karakteristiek zijnswijze, namelijk die van de dubbele terugkoppeling van de grensrealisering, heet 'excentrisch'. In de mens is het leven naast of achter zichzelf komen te staan. Een mens is zijn eigen buitenstaander."[329]
De mens koppelt zijn ervaringen terug naar zichzelf als hij in contact staat met de buitenwereld. De film "Kill Bill" neemt dit meta-standpunt in bij het toekennen van betekenis aan de beelden die wij zien. De stem van de verteller duidt de scènes en in hoofdstukken worden ze als in een boek gepresenteerd als een verhaal. Dat vindt plaats op een heel vanzelfsprekende wijze waarbij heel veel kritische vragen die te stellen

zouden zijn, volledig over het hoofd worden gezien als bij een stripverhaal, of niet gearticulariseerd omdat ze niet binnen het thema van het verhaal passen. De betekenissen die de regisseur ons voorschotelt op een presenteerblaadje via beeldtaal en dialoog moeten voor zich spreken. In feite is het kijken zelf vanuit de positie als toeschouwer ook een excentrisch proces: het roept van alles op, het geweld, de beeldtaal, de muziek laten sporen na die tot nadenken/reflectie stemmen.

Plessner heeft op zoek naar de wijze waarop wij ons in ons leven gedragen en verhouden tot de omgeving, als een vorm van intentionele zelfpositionering of positionaliteit (een actieve betrokkenheid op de omgeving), een aantal dingen ontdekt. Petran Kockelkoren zegt hierover:
"Plessner meende met zijn categorieën-stelsel van 'grensrealisering, terugkoppeling, excentriciteit' het materiële apriori van het leven te hebben gearticuleerd. Het gaat om een recursieve explicitering van de organisatiestructuur van levensvormen: dat is een transcendentale onderneming van aparte snit. Plessner heeft het steigerwerk van het leven gereconstrueerd. Dat stelt hem in de gelegenheid uit de menselijke excentriciteit een aantal basiswetten af te leiden. De menselijke levensvorm gehoorzaamt aan drie hoofdwetten: 'de bemiddelde onmiddellijkheid, de natuurlijke kunstmatigheid en het utopisch standpunt'. Kort gezegd komt dat op het volgende neer: een mens heeft nooit onmiddellijk toegang tot de wereld want zijn verstaan wordt altijd bemiddeld, door taal, beeld en techniek. Zijn wereld wordt ontsloten door waarnemingsapparaten die als even zovele prothesen dienen. Het onvermijdelijk aangewezen zijn op middelaars (of media) maakt de mens 'van nature kunstmatig'. Een mens valt daardoor ook nooit met zichzelf samen. Zijn zelfbesef is eveneens onvermijdelijk gemedieerd. Zijn bestaan articuleert zich contextueel en principieel pluralistisch, afhankelijk als het is van cultuurhistorische mediaties. Een mens staat bovendien krachtens zijn excentriciteit ook telkens weer naast zijn veranderlijke gestalten. Daaruit valt tevens zijn onuitroeibare verlangen naar heelheid te verklaren. De inlossing daarvan blijft echter utopisch. Een mens komt nooit thuis."[330]
Bemiddelde onmiddellijkheid, natuurlijke kunstmatigheid en utopisch standpunt zijn ook prachtige categorieën om een film als "Kill Bill" te analyseren wat ik hier niet ga doen. Plessner noemt het lichaam heteronoom, het rust niet in zichzelf, het is geen monade in de zin van Leibniz, het is niet de producent van zijn eigen zingeving en het ontleent de zin niet puur en alleen aan zijn eigen existentie.[331] Omdat de waarneming meervoudig bemiddeld wordt, een proces dat nooit eindigt, is er ook geen absolute betekenis en komt er geen einde aan de hermeneutische '*semiose*', het betekenis toekennen aan de wereld door middel van tekens/taal.[332]

Ontkenning van heteronomie

Ik heb dit uitstapje via "Kill Bill" en Plessner over de heteronomie van het lichaam gemaakt om te laten zien dat de ontkenning van de heteronomie van het lichaam in het totalitaire denken de basis vormt voor allerlei vormen van onderdrukking en moord. Ontkenning van heteronomie aan de ene kant en vaak bevestiging van de autonomie aan de andere kant zijn het Januskop-gezicht van de mens. In dat licht kan het vlees, het lichaam dat onderworpen moet worden aan de geest ook gezien worden als een ontkenning van die heteronomie. Deze ontkenning is meteen onderdeel van een autonoom project om het lichaam naar de wensen van de geest te moduleren of bepaalde strevingen ervan te onderdrukken. Folteren doet dat met het lichaam van het slachtoffer.
Misschien is automutilatie ook een verkapte autonome poging om via de pijn de werkelijkheid te overmeesteren, maar het is de verkeerde methode en het verkeerde middel want de illusie van beheersing duurt maar net zo lang als de pijn duurt. Dit zijn extreme pogingen. Onschuldiger misschien maar vanuit het zelfde mechanisme is onze omgang met het toeval: hoeveel toeval kan een bedrijf zich veroorloven dat een plan maakt om producten af te zetten? Hoeveel toeval is de geheime dienst van een land bereid te aanvaarden in het bewaken van de toegangen tot dat land? Hoeveel toeval kan een mens in zijn persoonlijke leven toestaan om zijn leven toch nog als zinvol te ervaren?

Odo Marquard pakt dit thema op in een lezing waarin hij het toeval verdedigt met de titel “Apologie des Zufälligen”.[333] De verabsolutering van de mens kent zo Marquard ook een moderne variant “wo - ich knüpfe an Hegels Formulierung an - “die philosophische Betrachtung […] keine andere Absicht [hat], als das Zufällige zu entfernen”, wird - je moderner, desto zugespitzter - dieses zu ihrem Programm: den Menschen absolut zu machen.”[334] Het is ook een worsteling met de contingentie van de mens. Misschien hangt de ervaring van geluk bij de individuele mens ook wel mede af van het feit in hoeverre hij deze contingentie en toeval in zijn leven kan accepteren en zich ertoe kan verhouden. Want het leven is niet maakbaar zoals je het misschien met je verstand zou willen. Ik kom daar later nog op terug. Marquard stelt dat het programma van de verabsolutering van de mens loochent dat de mens ook product is van toevallen en niet alleen van handelingen. Deze loochening impliceert dat de mens product is van zijn keuzes. Marquard wijst erop dat dit twee dingen betekent: “1. Der Mensch ist - oder soll sein - ausschliesslich das Resultat seiner Absichten. Er ist dann das handelnde Wesen, dem nichts mehr widerfährt. Nichts Menschliches darf unbeabsichtigt, nichts Menschliches darf ungewählt geschehen; nichts mehr darf dem Menschen zustossen. Denn nur dann gilt: die Menschen sind nicht ihre Zufälle, sondern ganz und gar nur ihre Wahl. 2. Diese Wahl muss absolut sein: also keine zufällige Option, die auch anders sein könnte, durch andere Absichten ersetzbar. Darum müssen alle Menschen - wenn sie richtige d.h. absolute Menschen sein wollen - die gleichen Absichten hegen. Denn nur dann gilt: die Menschen sind nicht ihre Zufälle, sondern ausschliesslich ihre Wahl, und zwar ihre Absolute Wahl.”[335]
Als de mens product is van zijn keuzes, een thema dat ook vandaag de dag speelt onder studenten dan krijgen de keuzes een enorm gewicht en is keuzestress niet ver want de keuzemogelijkheden zijn inmiddels gigantisch. Marquard zegt dat de deelname aan God de moderne mens geen garantie meer biedt voor een correct leven zonder toeval. Geloof en het vervullen van de godsdienstplicht heeft niet meer het gewicht van eeuwen geleden en garanties op een goede afloop ontbreken. Het gewicht is nu helemaal verschoven naar de mens zelf en zijn vrijheid, naar zijn eigen absolute keuze. Alleen is dat een illusie, want de mens leeft te kort om absoluut te zijn in zijn keuzes. Er is gewoon niet genoeg tijd. Maar misschien is ook de sterfelijkheid een verklaring voor het feit dat de mens soms zoveel fanatisme ten toon spreidt om zijn opvattingen door te drukken: een alles of niets mentaliteit die ook het einde van de nazi’s kenmerkt als ze in ieder geval nog ervoor proberen te zorgen dat hun concentratieproject slaagt.[336]

Daarnaast is mens ook een gewoontedier. De (filosofische) eis om te zoeken naar het absoluut goede, het absoluut ware in het leven en dat met minder geen genoegen neemt vergeet dat de werkelijkheid slechts bij benadering daaraan kan tippen. De acceptatie van een provisorisch leven, een leven op basis van gewoontes (huisje-boompje-beestje) valt niet iedereen even makkelijk. In een idealistische stemming wil men het zelf bepalen, volgens eigen waarden en normen. Maar ook eigen waarden en normen hangen niet in de lucht, ze verhouden zich tot of zetten zich af tegen bestaande waarden en normen, tegen bestaande gebruiken en modes. Daarom is er volgens Marquard geen toekomst zonder afkomst, zonder traditie, zonder gewoontes waarin men opgroeit en zich in de wereld oriënteert. Keuzes rusten op gewoontes want ze zweven niet in het luchtledige. Gewoontes zijn daarmee niet absoluut, ze kunnen even goed veranderen, net als onze keuzes. Als mens ben je afhankelijk van je lichamelijke en geestelijke constitutie. We worden ouder en de op dit terrein is onze keuzevrijheid enorm ingeperkt. Tenslotte bestaat onze menselijke vrijheid ook in het feit dat wij ons niet hoeven vast te pinnen op een determinatiepunt, op één God, op een waarheid, op een stroming. “So muss der Mensch nicht die Determination fürchten, sondern die Ungeteiltheit ihrer Gewalt. Dabei darf seine Freiheit - bestehend aus Freiheiten im Plural - auf dasjenige an der Wirklichkeit bauen, das - durch Buntheit - Einheitszwänge kompensiert: so auch - neben den absoluten Universalisierungen und den modernen Uniformisierungen und Gleichschaltungen - jenen harten Einzigkeitszwang, dem wir alle unterliegen, weil wir nur ein einzigs Leben haben; denn wir können ihm in die Kommunikation mit unseren Mitmenschen - die wir ebendeswegen brauchen - entkommen durch die Möglichkeit, ihre Leben - die ja viele sind - mitzuleben und dadurch unseres eigenes Leben zu pluralisieren.” [337] Als wij meer determinatiepunten kiezen die elk hun eigen dynamiek en

hun eigen beperking kennen ontdekken wij vanzelf de grenzen als wij als “excentrische” wezens hiervan leren.
Het lichaam en de drager ervan inpakken in een ideeën-stelsel als onderdeel voor een betere wereld, een utopisch project, of als middel om het Rijk Gods op aarde te vestigen getuigen allemaal van een totalitair streven waarin zal blijken dat het lichaam en het subject uiteindelijk van nul en generlei waarde zijn. Al deze systemen willen breken met de tijdsfase waarin zij ontstaan omdat ze een nieuwe tijd willen bereiken. Foucault noemde dat de ‘*heterochronie*’ die onderdeel is van de heterotopie. Veel ideologieën zoals de fascistische of communistische stelsels gaan uit van een autonoom mensbeeld: de mens is zichzelf genoeg - hij heeft misschien als individu niet zoveel kracht, maar als collectief is hij onverslaanbaar en in de wieg gelegd om een nieuwe mensheid te vormen. Het collectief is als het ware uitgegroeid tot een autonome nieuwe mens, Mussolini droomde ervan.[338] De leider werd het grote voorbeeld en groeide uit tot een cultusheld met bovenmenselijke trekken: Mussolini, Stalin, Hitler.[339] Pluraliteit, heterogeniteit, relativiteit is uit den boze, “Gleichschaltung”, “*alle neuzen dezelfde kant op*”, dat is de wind die waait. Kenmerk ook is alles onder controle willen houden. In feite was de roman van Orwell 1984 in de Stalin-tijd en Hitler-periode werkelijkheid.

Mens als code en als nummer

Overgeleverde documenten, aantekeningen, dagboeken, alles wat nu nog bekend is van de leidende persoonlijkheden uit die periode, ze geven niet direct de indruk van heel grote mannen. Eerder roepen ze vragen op over het feit hoe een dergelijke nefaste ontwikkeling plaats heeft kunnen vinden. Hoe de bijna ‘absolute’ macht in hun handen terecht kwam.[340] Er hebben heel mensen meegewerkt om de plannen van deze dictators in werkelijkheid om te zetten. Inzet van moderne communicatie middelen, toename van technische mogelijkheden, het uitgewerkte bureaucratische apparaat in bijvoorbeeld Nazi-Duitsland, het zijn allemaal elementen die goed aangewend een rol van betekenis hebben gespeeld om die macht te benutten voor eigen doeleinden.[341] Op het einde van de oorlog is gepoogd veel bewijsmateriaal voor de massale vernietiging en gruweldaden door de nazi’s te doen verdwijnen maar veel documenten zijn behouden gebleven.[342] De hoeveelheid ervan en de thematiek is verbazingwekkend: Léon Poliakov en Joseph Wulf hebben een diverse verzameling bij elkaar gebracht.[343] De bureaucratie betrof ook de gevangenen in de kampen. Het boek “Schreiberinnen des Todes” doet verslag van secretaresses (ook gevangenen) die werkzaam waren in de administratie van Auschwitz.[344] In nazi-Duitsland werd alles bijgehouden, tot en met de doden, elke dag weer.
Als de gevangen als object als minder dan een ding worden gezien, als een zelf dat geen recht heeft op een zelf en waarvan het lichaam als bezit wordt beschouwd - een totale ontkenning van de heteronomie van de ander - dan is het dagelijks appèl in het kamp het voorbeeld van die deterministische houding van de nazi’s die zich in het kamp als God op aarde beschouwden.
Dit appèl als instrument en als voorbeeld bij uitstek om het lichaam als een nummer, een waardeloos stuk vlees te behandelen wordt in Amor Fati door Abel Herzberg beschreven. Ook Robert Antelme wees op het feit dat de SS hun gevangenen als een soort optelbaar bezit beschouwden.[345] De doden die s’nachts waren overleden moesten nog op appèl want anders klopte het getal niet. Herzberg schrijft over zijn ervaringen in Bergen Belsen:
“Als het appèl klopte, duurde het een uur of twee, en als het niet klopte, drie, vier, vijf, zes uren. Of het werd herhaald, tweemaal, driemaal op een dag, soms tot in den laten avond.
Niemand heeft ooit begrepen, welk practisch nut die appèls, die zooveel gevangenen hebben gesloopt, ooit konden hebben. Ontvluchting uit het kamp was volkomen onmogelijk en is dan ook nimmer voorgekomen en zelfs niet beproefd. Dat wisten de Duitschers precies zoo goed als wij, en zij telden dan ook niet voor de controle.
Het appèl was allereerst een opzettelijke dagelijksche kwelling. Maar het was, naar mij voorkomt, voor de S.S. nog iets meer dan dat, en het is goed dit te weten. Zij telden hun prooi, zooals een vrek zijn geld, met zinnelijke vervoering en opwinding. Het appèl was

hun een heilige handeling, een zich bedrinken van den omvang van hun macht met onverzadigbaren dorst. Het is geen beeldspraak als men zegt, dat het appèl voor hen religieuze beteekenis had, en dat het appèlterrein daarbij hun tempel was."[346]

Op het appèl werd de gevangene als nummer gelezen. In boeken werd het bezit genoteerd en bijgehouden. Bij selecties en transporten werd dit geadministreerd. De liefde voor het getal en de kracht van het tellen duiden op wat Hans Blumenberg noemt: de leesbaarheid van de wereld. Het is een metafoor voor het totaal van het ervaarbare door ons mensen. In onze wetenschappen wordt de wereld afgelezen. De sterrenhemel die gelezen kan worden, het "boek van de natuur", de samenstelling van de aarde, de dromen en tenslotte ook de genetische code van het leven.[347]
Vanuit de criminologie heeft Peter Strasser een poging ondernomen om de persoon van de crimineel en de relatie met het kwaad dat hij voortbrengt te onderzoeken.[348] In hoeverre is de mens zelf leesbaar in zijn gedrag en zijn opvattingen?[349] De nazi's probeerden door uiterlijke kenmerken de mens te lezen. In dat licht heeft ook veel onderzoek op criminologisch gebied plaatsgevonden tot en met hersenonderzoek. Omgekeerd werden de nazi kopstukken object van onderzoek om hun pathologische karakters te onderzoeken als verklaring voor hun handelen.[350] Giorgio Agamben probeert de restanten van Auschwitz[351] te lezen en concentreert zich op de muzzelman die echter nauwelijks valt te lezen omdat er letterlijk niets meer van hem over is. Ook Primo Levi wijst hierop als hij stelt dat de meesten verdwenen, dood, zijn.[352] In het voorwoord van "Die Untergangenen und die Geretteten" schrijft hij: "Viele Überlebenden erinnern sich daran […] was für ein Vergnügen es den SS-Leuten bereitete, den Häftlingen zynisch vor Augen zu halten: "Stellen sie sich nur vor, sie kommen in New York an, und die Leute fragen sie: 'Wie war es in diesen deutschen Konzentrationslagern? Was haben sie da mit euch gemacht?' […] Sie würden den Leuten in Amerika die Wahrheit erzählen […] Und wissen Sie, was dann geschehen würde?[…] Sie würden Ihnen nicht glauben, würden Sie für wahnsinnig halten, vielleicht sogar in eine Irrenanstalt stecken. Wie kann auch nur ein einziger Mensch diese unwahrscheinlich schrecklichen Dinge glauben - wenn er sie nicht selbst erlebt hat?"
Sonderbarerweise taucht dieser Gedanke ("Selbst wenn wir erzählten, würde uns niemand glauben) in Gestalt nächtlicher Träume aus der Verzweiflung der Häftlinge auf. Beinahe alle Zurückgekehrten erinnern sich, entweder im Gespräch oder in ihren schriftlich festgehaltenen Erinnerungen, an einen Traum, der sich in den Nächten der Gefangenschaft häufig einstellte, unterschiedlich in den Einzelheiten, aber im wesentlichen immer gleichbleibend: sie seien nach Hause zurückgekehrt, erzählten mit Leidenschaft und Erleichterung einer ihnen nahestehenden Person von den vergangenen Leiden und sahen, dass ihnen nicht geglaubt, ja nicht einmal zugehört würde. In der typischsten (und grausamsten) Version wandte sich der Angesprochene ab und ging schweigend weg."[353]

Primo Levi stelt dat zowel gevangene als onderdrukker zich bewust waren van de onvoorstelbare omvang van het gebeuren en ook van de onvoorstelbaarheid daarvan door anderen die het niet hebben meegemaakt. Door de dodende marsen aan het einde van de oorlog waarin de gevangenen van kamp naar kamp werden gesleept vielen zoveel slachtoffers dat de nazi's er bijna in geslaagd waren alle "Geheimnisträger", gevangen die van de kampen konden getuigen, te doden. Primo Levi wijst er ook op dat aan de kant van de daders velen kennis hadden van wat er gebeurd was. Niet iedereen had een overzicht maar velen hadden deelgenomen. Veel burgers die getuige zijn geweest kozen ervoor om te zwijgen. "Vor allem während der letzten Kriegsjahre bildeten die Lager ein ausgedehntes, komplexes System, in das das tägliche Leben des Landes tief eindrang. Man hat zu Recht von einem "univers concentrationnaire" gesprochen, aber dieses Universum war nicht abgeschottet. Grosse und kleine Industrieunternehmen, Landwirtschaftliche Betriebe und Rüstungsfabriken profitierten van der nahezu kostenlosen Arbeitskraft, die die Lager zur Verfügung stellten. Einige dieser Unternehmen beuteten die Häftlinge gnadenlos aus, indem sie dem unmenschlichen (und schwachsinnigen) Prinzip des SS folgten, nach dem ein Häftling so viel wert war wie ein anderer: starb er an Erschöpfung. konnte er auf der Stelle ersetzt werden."[354]
Levi stelt dat het moeilijk voorstelbaar is dat al die bedrijven die geld verdienden aan de kampen door het leveren van materiaal (inclusief het gas en het bouwen van de

verbrandingsovens door de firma Topf uit Wiesbaden) niet of nauwelijks op de hoogte waren van wat zich in de kampen afspeelde. Ook de gebruikte taal werd ingezet om te verhullen: De eufemismen als "Sonderbehandlung", "Endlösung" en "Einsatzkommando" dienden er niet alleen toe om de slachtoffers te misleiden maar ook om de eigen bevolking via de openbare mening op een dwaalspoor te brengen. Soldaten die ingezet werden om de joden in Oekraïne dood te schieten kregen ladingen alcohol om de geest te benevelen. Primo Levi noemt deze oorlog dan ook een oorlog tegen het herinneren: "Im übrigen kann die gesamte Geschichte des kurzlebigen "Tausenjährigen Reiches" als Krieg gegen das Erinnern neu gelesen werden, als Orwellsche Fälschung der Erinnerung, Fälschung der Wirklichkeit, Verleugnung der Wirklichkeit bis hin zur endgültigen Flucht vor ebendieser Wirklichkeit. Alle Biographen Hitlers, die sich nicht darüber einig sind, wie das Leben dieses so schwer einzuordnenden Mannes interpretiert werden soll, stimmen überein, was die Flucht vor der Wirklichkeit angeht, die Hitlers letzte Jahre bestimmt hat, besonders seit dem ersten russischen Winter. Er hatte seinen Untergegebenen den Zugang zur Wahrheit verboten und verweigert und betrieb so eine Verseuchung ihrer Moral und ihrer Erinnerung. Aber in zunehmendem Masse, bis hin zum Verfolgungswahn im Bunker, hatte er den Weg der Wahrheit auch für sich selbst verbaut. Wie alle Glückspieler hatte auch er um sich herum ein Szenarium aus abergläubischen Lügen konstruiert, dem er schliesslich mit dem gleichen fanatischen Glauben anhing, den er auch von jedem Deutschen verlangte. Sein Sturz bedeutete nicht nur eine Rettung für das Menschengeschlecht, sondern bewies zugleich, welchen Preis man zahlt, wenn man die Wahrheit antastet."[355]

W.G. Sebald die de receptie van het bombardement op de Duitse steden, waaronder Dresden, onderzocht dat door de geallieerden tijdens de Tweede Wereldoorlog werd uitgevoerd, is verbaasd dat deze gebeurtenissen maar zo weinig sporen hebben nagelaten in de naoorlogse literatuur in Duitsland.[356] Maar ook de getuigenverslagen en literaire beschrijvingen die wel spreken over deze periode en die individuele situaties beschrijven roepen vervreemding op omdat het leven na een dergelijke ramp als het ware weer gewoon scheen door te gaan alsof er niets gebeurd was. Ik citeer:
"In plaats daarvan ontwaakte met verbazende snelheid weer dat andere natuurverschijnsel, het maatschappelijk leven. Het vermogen van mensen om te vergeten wat ze niet willen weten, heen te kijken over wat voor hun ogen ligt, is zelden beter op de proef gesteld dan toen in Duitsland. Men besluit, aanvankelijk louter uit paniek, door te gaan alsof er niets is gebeurd. Kluges verslag van de verwoesting van Halberstadt begint met het verhaal van mevrouw Schrader, medewerkster van een bioscoop, die na het inslaan van de bom onmiddellijk met een schop van de luchtbescherming aan het werk gaat om 'het puin', naar ze hoopt, 'opgeruimd te hebben vóór de voorstelling van twee uur'. In de kelder, waar ze verschillende gekookte lichaamsdelen vindt, schept ze orde door die voorlopig in de wasketel te stoppen. Nossack vertelt dat hij bij zijn terugkeer in Hamburg enkele dagen na de aanval een vrouw zag die in een huis 'dat eenzaam en onbeschadigd midden in de puinwoestijn stond' bezig was de ramen te zemen. 'Wij dachten dat we een krankzinnige zagen; schrijft hij, en hij vervolgt: 'Hetzelfde gebeurde toen we kinderen een voortuin zagen schoonmaken en aanharken. Dat was zo onbegrijpelijk dat we het anderen vertelden alsof het een wonder was. En op een dag kwamen we in een voorstad terecht waar niets verwoest was. De mensen zaten op hun balkon koffie te drinken. Het was net een film, het was eigenlijk onmogelijk: De oorzaak van Nossacks bevreemding is dat hij, als hij zich in de getroffenen verplaatst, een bijna onmenselijk gebrek aan morele gevoeligheid voor zich ziet. Van een insectenkolonie verwacht je niet dat ze verstart van verdriet om de verwoesting van een naburige mierenhoop. Maar van de menselijke natuur verwacht je een zeker mate van empathie. In die zin was het schokkend absurd en schandalig dat de mensen in Hamburg eind juli 1943 vasthielden aan hun kleinburgerlijke gewoonte van koffiedrinken op het balkon -zoiets als de dieren van Grandville die, als mensen verkleed en van bestek voorzien, een soortgenoot opeten. Anderzijds is de dagelijkse routine die zich niets van rampen aantrekt het meest probate en natuurlijke middel om je zogenaamde gezonde verstand te bewaren, of het nu gaat om het bakken van een plaatkoek voor de koffietafel of om het uitvoeren van de hogere culturele rituelen. In dit verband past ook de rol die muziek heeft gespeeld in de ontwikkeling en bij de ineenstorting van het Duitse Rijk. Altijd als de ernst van het moment moest worden

benadrukt, werd er een groot orkest bij gehaald en eigende het regime zich de affirmaties van de symfonische finale toe. Dat veranderde ook niet toen de bommentapijten over de Duitse steden werden gelegd."[357]
Levi en Sebald laten beiden zijn dat het lezen van het eigen geheugen geen vanzelfsprekende zaak is. Misschien wordt het ook extra bemoeilijkt omdat wij ook in ons geheugen op een gemedieerde wijze omgaan met de ervaringen van de werkelijkheid die daarin liggen opgeslagen en zijn wij ook excentrisch ten aanzien van onze eigen herinneringsinhouden. Omdat het heterotopiën zijn waardoor wij ons anders verhouden is ook de tijd in de war gekomen als heterochronie. De tijd na de gevangenschap is niet meer dezelfde als de tijd daarvoor. De samenleving en de verhouding daartoe is fundamenteel veranderd.

Imre Kertész citeert Carl Gustav Jung die een idealistische suggestie doet ten aanzien van alle opgelegde dwang van buiten om een samenleving in te richten naar de normen van anderen:
"Nog te weinig mensen stellen zich de vraag of de menselijke samenleving er uiteindelijk niet het meest mee gediend zou zijn wanneer iedereen bij zichzelf begon en de afschaffing van alle tot nu toe geldende orde, wetten en overwinningen die nu op alle straathoeken worden gepredikt, eerste en alleen op zijn eigen persoon en in zijn eigen innerlijke staat zou uitproberen…Elk individu heeft radicale verandering…en vernieuwing nodig, maar het is niet nodig die aan zijn medemensen op te dringen onder huichelachtige dekmantel van christelijke naastenliefde of sociale verantwoordelijkheid – of wat er verder aan mooie woorden zijn voor onbewuste persoonlijke machtsbelustheid. Alleen zelfbezinning van het individu, de terugkeer van het individu tot de essentie van het menselijk bestaan en tot de basis van zijn eigen wezen met zijn individuele en sociale bepaaldheid kan het begin zijn van de genezing van de blindheid die in de huidige tijd heerst." [358] Kertész is hier misschien optimistischer dan mogelijk is want het is de vraag of deze terugkeer ook een genezing inhoud van de huidige blindheid omdat die blindheid misschien wel inherent is aan de excentriciteit van het menszijn en heterochronie waarin hij door omstandigheden komt te verkeren waardoor al het vertrouwde op zijn kop wordt gezet. Een mens kan nu eenmaal niet alles overzien en alles beheersen, ook niet ten aanzien van zichzelf. In de taal ben je als mens als het ware geborgen - ze verschaft je een instrument om de wereld te verkennen, te duiden en zich ertoe te verhouden, maar het kan ook een middel zijn om zichzelf een rad voor de ogen te draaien.

4.2 Het vocabulaire om het lichaam te ontkennen

"In Riga kamen sehr viel Nationalitäten zusammen, um für die Deutschen zu kämpfen, Italiener, Esten, Ukrainer, Franzosen, und Schwarze, die waren aber nicht ganz schwarz, nur schokoladenbraun, sie trugen weisse Turbane und ein rot-weiss-grünes Wappen mit einem gestickten Löwen darauf. Man wusste nicht, was das für Menschen waren, die einen meinten, sie seien Mohammedaner, die anderen, sie seien Moslems. Es war unmöglich sich in Riga auszukennen."

István Örkény[359]

Als een kind opgroeit leert het spreken, leert het een taal. Met behulp van het spreken kan het contact maken met de medemensen en leert het zich te verhouden tot de wereld en erover te communiceren. Het spreken is dus niet alleen een vorm van contact leggen en onderhouden maar vooral ook een resultaat van zich verhouden tot. In het spreken ontdekt het zelf zich als zelf.[360] Plastisch uitgedrukt wordt het zelf volgestopt met begrippen om zich te leren verhouden tot de wereld. Het zelf slikt, verteert en verwerkt deze begrippen zodat het ze uiteindelijk zelf in kan zetten in het gesprek. Deze nogal plastische metafoor ontleend aan het eten van voedsel is niet zover van de waarheid af, want onze verhouding tot de wereld moet voortdurend worden gevoed. Elke dag worden we opnieuw wakker en is de wereld er weer en zijn wij er weer in de wereld. Dat vraagt om een wijze van gedragen. Een manier om de wereld enigszins in de greep te krijgen is het classificeren en ordenen. Dat kan op elk terrein plaatsvinden. In "De

bibliotheek van Babel" geeft Jorge Luis Borges een beschrijving van een plek waar die classificaties een rol spelen, een idee dat werd opgepakt door Umberto Eco in "De naam van de roos" en later ook nog verfilmd.[361] De landkaart is een manier van ordenen van het landschap zodat de reiziger zijn weg kan vinden. Het sporen lezen in de natuur, misschien iets primitiever omdat het direct plaatsvindt zonder neerslag in een kaart of boek, is het begin van ordenen, namelijk het volgen van een spoor, of het zoeken van een route met een bepaald doel.

Biopolitiek

Ordenen en classificeren geven een soort "greep" op de werkelijkheid. Wij denken dat wij door het inpassen van onze gegevens in schema's, in tabellen, in beschrijvingen op de een of andere wijze vat krijgen op een stukje kennis van de wereld. Vanuit die optie ontwerpen we nieuwe begrippen en voeren deze in gedragspatronen uit als we overtuigd zijn van de zinvolheid van ons handelen. Dat wil zeggen als we bekend zijn met het doel dat wij met ons handelen nastreven. Hiermee zitten we midden in de problematiek van de waarheid en de schijn. Hoe weten wij dat onze kennis waar is, hoe weten wij dat de nagestreefde doelen recht doen aan datgene wat wij wensen. Kennen wij onze wensen, onze verlangens en zijn ze haalbaar? Dit is een complex van vragen die wij niet gaan beantwoorden maar er staat wel veel op het spel. Als het de mens niet te doen is om waarheid of om een (humane) wereld waarin iedereen tot zijn recht mag komen, als hij ervan uitgaat dat zijn opvattingen de ware zijn en dat zijn doelen de beste zijn om na te streven en hij krijgt de middelen in handen om dat te bewerkstelligen zoals Hitler in Nazi-Duitsland dan wordt dat een ramp van ongekende omvang. Rüdiger Safranski schrijft in een poging om "het kwaad" te onderzoeken in het gelijknamige boek over Hitler en zijn doelen: "De hoogste doelen waar Hitler zijn leven aan wijdde - de vernietiging van het jodendom, de onderwerping en uitmoording van de volkeren in het oosten, de teelt van het 'arische ras' - zijn op zichzelf genomen barbaars, en als we ze afmeten aan de fundamentele waarden van de westerse beschaving, een 'leugen'. Maar als we de leugen begrijpen als opzettelijke misleiding, zijn ze het niet. Want precies die doelen wilde Hitler bereiken, hij spiegelde niets voor. Elk middel daartoe was in zijn ogen gerechtvaardigd, ook de leugen van de demagogie. De massa's willen op de 'meest schaamteloze wijze worden voorgelogen', schrijft Hitler in "Mein Kampf".[362]
In het denken van Hitler wordt een taal gebruikt die, grotendeels ontleend aan religieuze voorstellingen, aan een interpretatie van biologische processen (recht van de sterkste in de strijd om te overleven) toegepast op het niveau van de volkeren en het zogenaamde ras om de politieke machtsverhoudingen te duiden en in een bepaalde richting te sturen. Giorgio Agamben spreekt van een biopolitiek naast een geopolitiek. Hij noemt het concentratiekamp "Das Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne": het leven van de burger raakt gepolitiseerd, mensenrechten zijn van geen waarde in het licht van een biopolitiek die onderscheid maakt tussen biologisch "waardevol" leven en "lebensunwertes Leben"[363]. Mensen worden gedegradeerd tot proefkonijn in allerlei experimenten en deze politiek mondt volgens hem uit in een "politiek van de dood" waarbij massale vernietiging plaatsvindt.[364]
Ik kan niet alle begrippen de revue laten passeren waaruit de consequentie kan worden getrokken dat deze het lichaam, in eerste instantie dat van de anderen, (bijvoorbeeld de niet arische Duitsers) fundamenteel ontkennen waarbij de toepassing uitmondt in moord. Ik maak slechts een kleine selectie. Daarnaast is er ook een manier van denken en handelen die het eigen lichaam ontkent. Het meest extreme voorbeeld is de zelfmoord-terrorist die voorzien van explosieven zichzelf opblaast of die via andere hulpmiddelen hetzelfde doel nastreeft zoals de aanval op 9 september 2001 op het World Trade Centrum met twee vliegtuigen en met twee andere vliegtuigen op doelen zoals het Pentagon. Religieuze frasen zoals martelaarschap, ontleend aan een denken dat meent God of Allah in haar zak te hebben en dat denkt te weten dat de Allerhoogste deze daden van terreur wil, kunnen eigenlijk niet serieus genomen worden want ze grenzen net als de voorstellingen van de nazi's aan een soort waanzin.[365]

Een ander voorbeeld is het werk van Markies de Sade die door Safranski in zijn boek over het kwaad uitgebreid aan de orde komt: " Het absolute kwaad waar Sade van droomt is de hele schepping terug te draaien."[366] Deze markies is volgens Safranski ook een ordeningsfanaticus die in zijn werk deze ordening toepast op de kwelling van het menselijk lichaam en het bereiken van genot op alle mogelijke manieren ongeacht de ander die dit genot moet verschaffen en die in sommige verhalen wordt afgeslacht nadat het doel is bereikt. In feite is dit geen vorm van explosie van het lichaam zoals bij een zelfmoordaanslag, maar een vorm van "implosie", alle energie is gericht op het totale ervaren van en de uitleving van de seksuele roes. Het lichaam wordt hiermee gedegradeerd tot een lustmachine. Ook daarvoor wordt een hoge prijs betaald.
De nazi's slaagden erin om het lichaam te presenteren in een nieuwe verpakking die zij weer hadden ontleend aan onder andere Friedrich Nietzsche's omschrijving van de "Übermensch". Een soort godmens die in de ogen van de nazi's de toekomst wachtte maar die ook beschermd moest worden tegen wat ze noemden de raciale "verontreiniging".[367] Daarmee hebben we meteen ook de obsessie te pakken die in deze taal aan het woord komt: "Sauberkeit" en "Reinheit" als dragende begrippen die ook ten aanzien van het bloed een belangrijke rol spelen.
Ik citeer vanuit het "Vokabular des National-Sozialismus" een aantal begrippen en woordparen die als model kunnen staan voor de wijze waarop de nazi's hun wereld beschreven en die geleid hebben tot de ontkenning respectievelijk vernietiging van lichamen die niet onder deze definities vallen. Ik beperk met tot een klein aantal begrippen (geciteerd in het Duits) en tot een summiere omschrijving. In het "Vokabular des National-Sozialismus" zijn deze termen uitgebreid beschreven en gedocumenteerd.[368]

Vocabulaire van de dood

"Lege wagons, eerst barstensvol
nu al weer leeg waar zijn ze heen,
de joden waar heb je ze gelaten?
tienduizend waren het, verzegeld en geteld -
hoe kom je alweer hier?
vertel, wagons, lege wagons
zeg me waar je bent geweest!"

Jitzchak Katznelson[369]

"Arier, arisch": lid van het noordse/Germaanse ras en niet-joods. Het begrip ariër komt uit de taalwetenschap naast begrippen als Indogermaans en Semitisch. Deze begrippen werden daarna ook als namen van rassen begrepen. Gobineau ontwikkelt met deze termen een theorie van de ongelijkheid van de mensenrassen (in 1853-1855 voor het eerst en in 1898-1901 in Duitsland verschenen). Het witte ras werd daarin als het hoogstaande, scheppende ras beschreven, de ariër, waar de Germanen het meest mee verwant zijn. Daarom zijn zij ook bestemd om te heersen over de andere rassen. De joden hoorden in die visie nog tot het blanke ras. Maar als Richard Wagner, een fanatieke antisemiet, van het arische ras spreekt horen de joden daar niet meer bij. In "Mein Kampf" van Adolf Hitler wordt hierop voortgeborduurd. In het Derde Rijk, nazi-Duitsland wordt ariër gelijk gesteld met niet-joods. Dit begrip neemt dus in zijn kielzog een aantal woorden op die enerzijds het arische karakter onderstrepen en versterken en anderzijds zich afzetten tegen het niet-arische, respectievelijk als joods gekarakteriseerde.[370]

Met deze definitie gebaseerd op ras en rassenkenmerken ondernemen de nazi's allerlei acties om het ras te beschrijven en ook wettelijk vast te leggen. Elke Duitser dient na de wetten van Neurenberg aan te tonen dat hij een ariër is met de zogenaamde "Ariernachweis",[371] een genealogisch bewijs dat zijn voorouders en hij zelf afstammen van "echte ariërs" ("arische Abstammung")[372] met andere woorden dat er geen joods bloed in hun aderen stroomt. In dit licht is ook de "Arierparagraph"[373] van toepassing, een wettelijke regel uit 1933 die stelt dat alleen ariërs lid mogen zijn van organisaties,

verenigingen, opleidingen etc. Alle niet-arische beambten raken hun baan kwijt. Verenigingen die deze paragraaf gingen toepassen verloren vaak in een klap een groot deel van hun joodse leden. Het verwijderen van joden uit het beroepsleven en de economische structuren, uit het verenigingswezen en het onderwijs, het onteigenen van bezit wordt "arisieren, Arisierung" genoemd. Daarvoor werden "Arisierungsverordnungen" opgesteld, wettelijke bepalingen die dat moesten regelen.[374]
Het lidmaatschap van het Germaanse/noordse ras vroeg ook om een bewustzijn hiervan, het zogenaamde "Artbewusstsein", de leden moesten "artbewusst" handelen en denken. Dat wil zeggen dat zij een verplichting en verantwoordelijkheid hadden ten aanzien van het eigen volk. Dit begrip maakt samen met de begrippen "artecht, arthaft, arteigen, artgemäss, artfremd (artlos (zonder wortel/karakterloos), artvergessen (eerlos), artverwandt) deel uit van het nieuwe wereldbeeld van de nazi's. In dit beeld moet iedereen zijn eigen ras "rein", schoon houden, dat wil zeggen niet vermengen met andere rassen. Want vermenging leidt in deze theorie tot lichamelijke en geestelijke verstoring van het eigen ras. Woorden als "Rassebewusstsein, Rassebewust, Blutbewusstsein" hangen hiermee samen omdat de aard van het ras, de afkomst, ook alles te maken heeft met het bloed van het ras.[375] Zie ook de uitdrukking "bloedeigen" om aan te geven dat mensen afstammen van het eigen vlees en bloed.
Om het ras te verbeteren werden ook maatregelen genomen genaamd "Aufartung" op het gebied van de rassenhygiëne. "Aufartung" hangt ook samen met de eugenetica die door de nazi's werd toegepast.[376] Enerzijds werden er pogingen ondernomen om het eigen ras te verbeteren door "Auslese"[377], het selecteren van de besten en sterksten en door het bevorderen van de voortplanting (denk aan de instellingen van Himmler en anderen zoals "Lebensborn" waarin vrouwen bevrucht werden door soldaten om nieuwe ariërs te kweken).[378] Sterilisatie en het verbod op huwen gold voor hen met een niet gewenst erfelijk patroon. De nazi's noemden dat "Ausmerze".[379] "Auslese" en "Ausmerze" vormen daarmee een complementair paar dat het denken en handelen van de nazi's karakteriseert in deze.
Anderzijds werden mensen die afweken van de norm, geestelijk en lichamelijk gehandicapten, en later ook de niet ariërs als "artfremd" behandeld en onderworpen aan een speciale behandeling, een eufemisme voor moord. In eerste instantie werd dat bij wet geregeld.[380] "Euthanasie" wordt door de nazi's dan ook gebruikt als eufemisme voor de moord op mensen met een geestelijke, psychische en lichamelijke beperking en later voor de moord op gevangenen in de kampen die niet meer arbeidsgeschikt worden bevonden.[381] Cynische opschriften zoals "Arbeit macht frei" of "Jeden das seine" boven de poorten van sommige concentratiekampen krijgen daar door de dagelijkse praktijk een akelige bijklank. Ook in onze taal zijn gezegdes zoals "de pijp uitgaan" ontleend aan deze situatie, het verbranden van de dode, vergaste joden in het crematorium.

Het begrip "Blut", bloed en het woordpaar "Blut und Boden", bloed en bodem, waarmee de mythische verbondenheid van het bloed met de bodem, het land, wordt aangegeven hebben in de nazi-ideologie een religieuze betekenis. Alles wat met het bloed samenhangt, vooral het offeren van het eigen bloed voor het volk en het land krijgt een bijna metafysische status. Dit komt terug in woorden als "blutbedingt" (door de bijzondere kwaliteiten van het eigen ras bepaald), "Blutbewusstsein" (zelfde als rassenbewust), "Bluteinsatz" (het offer van een mensenleven in de oorlog), de "Blutfahne" (de vlag met het hakenkruis waaraan het bloed zit van de verwonden en doden van de Hitlerputsch[382] op 9 september 1923 - deze vlag werd een mythisch symbool, een van de heiligste objecten van de nazi's, een cultsymbool bij uitstek). Deelnemers aan deze putsch werden lid van de "Blutorden" genoemd. Andere woordparen die met het woord bloed samenhangen zijn in dit verband: "Blutgebunden, blutlich, blutmässig (beiden met betrekking tot het ras), Blutreinheit, Blutschranke (biologisch verschil tussen rassen waar rekening mee moet worden gehouden ter voorkoming van regressie van het ras), Blutschutzgesetz, Blutgemeinschaft en Blutzeuge".[383] Mensen die "deutschblütig" zijn horen tot het arische of noordse ras.[384] "Blutfremd" en "Blutschande" (geslachtsverkeer met lid van ander ras) vormen weer contrasterende begrippen.[385] Het wordt eentonig want ook het begrip ras als centraal sleutelbegrip van de nazi's[386] heeft een aantal bijwoorden die het gebruik van dit begrip in het wereldbeeld van de nazi's illustreren. Ik noem "Rasseamt" (een naam voor een instelling die zich met rassenvraagstukken en bevolkingspolitiek bezig hield),

“rassefeindlich” (alles wat tegen de verbetering van het ras gericht was), “rassefremd” (joods, datgene wat zich met het ras niet verdroeg), “rassegebunden” (door het ras bepaald), “Rassegedanke” (o.a. de gedachte dat de ariërs het belangrijkste ras waren), “Rassegefühl” (bewustzijn van de waarde van het eigen ras), “Rassegenosse” (“soortgenoot”), “Rasseninstinkt” (instinctief gevoel voor de bijzonderheid van het eigen ras), “Rassekern” (de raszuivere deel in een gemengd volk qua ras), “rasselos” (zonder rassenbewustzijn), “rassemässig (volgens het ras), “Rassenchaos” (vermenging van rassen), “Rassencharakter” (eigen aard van een ras), “Rassenempfinden” (inschatting van gebeurtenissen door het ras gekleurd die niet falen), “Rassenforschung” (onderzoek naar het ras, het onderscheid en de gevolgen), “Rassenfrage” (de problemen van het samenleven met de joden zoals de nazi’s dat zagen), “Rassenhass” (een uitdrukking door de nazi’s verboden omdat de tegenstander die gebruikt - wel de joden in de mond gelegd als vijanden van het arische ras), “Rassenhygiene” (maatregelen om het eigen karakter van het ras te behouden ook qua erfelijke overdracht), “Rassenkunde” (de wetenschap van de rassen), “Rassenmischung” (vermenging van rassen), “Rassenpflege” (Duits voor rassenhygiëne), “Rassenpolitik” (beleid gericht op het ras), “Rassenrein(heit)” (zonder vermenging met ‘vreemd’ bloed), “Rassenschande” (rechterlijke omschrijving voor overtreden rassenwet, d.w.z. geslachtsverkeer met niet-ariër etc.), “Rassenseele” (een ziel die het individu overstijgt en die door overerving op het lid van een ras overgaat), “Rassenunterschied”, “Rassenverrat”, “Rassenzucht” en “Rassetum” (zin voor het wezen van het ras).[387]
Om dit ras van arische Duitsers een kans te bieden voor de toekomst waren de nazi’s ervan overtuigd dat Duitsland zelf te klein was voor hun ambities. Zij hadden een rijk op het oog dat zou duren en dat in staat zou zijn vele nakomelingen voort te brengen. Daarvoor was ruimte nodig en die dacht men te vinden in het oosten. Biopolitiek wordt zo geopolitiek. Een begrip dat als aanduiding en als legitimatie dient is “Lebensraum”[388], een nazileus om de racistische en gewelddadige expansie van het Duitse rijk in het oosten van Europa te legitimeren. Daarbij waren velen ook overtuigd dat dit land hen toekwam op basis van historische interpretatie.[389] Er was alleen een groot probleem in de ogen van de nazi’s omdat in deze gebieden heel veel joden woonden. Zij moesten dus “entjudet” worden, van joden vrijgemaakt.[390]

De propaganda die de bevolking en vooral de joden in het oosten afschilderde als vijand van het Duitse ras speelde daarbij een grote rol. De joden werden als “Parasiten”[391], “Schädlinge”[392] en “Untermenschen”[393] (een omschrijving die hen vanuit ras en moraal als minderwaardig ziet waarbij ook Polen, Russen en communisten zijn inbegrepen) beschreven die via “emigratie” (verplaatsing naar getto’s en later naar kampen) en het programma van de “Endlösung”[394] behandeld moesten worden in “Sonderaktionen” en “Sonderbehandlungen”[395] beiden een eufemisme voor exectutie. Dus op dezelfde wijze als was gebeurd met de invaliden als “lebensunwertes Leben”[396].
In de propaganda worden de joden en de bevolking niet alleen beschreven als minderwaardig maar wordt ook veel nadruk gelegd op de relatie met alles wat de naar “reinheit” strevende Duitser een gruwel moet zijn. Van Pelt en Dworkj schrijven in “Auschwitz van 1270 tot heden” hierover; het citaat is meteen een weergave van het effect van de taal van de nazi’s op de waarneming van de werkelijkheid en de racistische bril die wordt opgezet, ik citeer:

“Hoe goed de nationaal-socialistische propaganda haar werk had gedaan is na te gaan aan de hand van de reacties van Duitse militairen in 1939, wanneer men deze vergelijkt met die van hun voorgangers die een kwarteeuw eerder in Russisch Polen waren doorgedrongen. De soldaten van 1915 waren lichtelijk verbijsterd geweest over de joden en de joodse getto's, en ze hadden met sympathie geschreven over de armoede van die 'slachtoffers van de tsaar'; de mannen die in 1939 Polen binnentrokken, gaven slechts blijk van minachting en weerzin. Joden waren de belangrijkste oorzaak van de ellendige situatie van Polen, en het grootste obstakel voor hun ideaal om de grondslag te leggen voor de wederopbouw van het Duitse Oosten. 'Ik begrijp niet hoe deze mensensoort biologisch in staat is te blijven leven,' schreef een Duitse soldaat op 11 november in zijn dagboek. 'Gestalten die je elders alleen in gestichten ziet, lopen hier bij duizenden rond. [...] Naast deze biologische degeneratie is er het vuil, dat onbeschrijflijk is.' Dat laatste gold kennelijk ook voor het joodse gelaat. 'Het primitieve joodse gezicht, dat nog niet

bedekt is met westerse make-up, is onzegbaar vreemd en kan met niets vergeleken worden. [...] Zelfs het meest gesloten Aziatische gelaat is een open boek, vergeleken met de geest die deze joodse gezichten overheerst.'
Deze militair sprak namens tal van Duitsers in de herfst van 1939 - de Poolse joden zaten onder de luizen, ze waren ziek en gedegenereerd. Het populaire tijdschrift “Illustrierter Beobachter” bijvoorbeeld drukte een artikel af over wat volgens de redactie het belangrijkste ritueel van Poolse joden was: de dagelijkse speurtocht naar luizen: Duitse artsen wezen er haastig op dat lijfluizen vlektyfus overbrachten, en beweerden dat het gebrek aan reinheid in joodse wijken het gevolg was van morele luiheid, en niet van armoede. Een zekere dr. Erich Waizenegger merkte in een boek over de beheersing van epidemieën in het Generalgouvernement op dat 'de jood geen enkel inzicht in het begrip hygiëne heeft'. De woningen van joden waren 'vol vuil en afval', en ze 'verschoonden heel zelden hun voddige en onvoorstelbaar smerige kleding en ondergoed'. Overal in de getto's was de joodse bevolking 'overdekt met luizen', hetgeen natuurlijk slechts kon leiden tot 'de verbreiding van vlektyfus'.

De ellendige leefomstandigheden van de joden in het Oosten voorzagen de Duitsers van empirisch materiaal om hun antisemitische ideologie te 'bewijzen'. Het tweewekelijkse SS-tijdschrift, Das Schwarze Korps, drukte bijvoorbeeld twee artikelen af waarin het wezensvreemde karakter van de joden levendig werd beschreven. Onmiddellijk na de Duitse bezetting van Poolse steden en dorpen 'doemde een zwerm van eigenaardige en onvoorstelbare gestalten op uit de donkere kelders en smerige huurkazernes'. Die getto's waren een 'ondoorgrondelijke werkelijkheid. [...] Dit was de broedplaats van het wereldjodendom.' De associatie met ongedierte werd nogmaals benadrukt.
In een ongelooflijke omgeving van goorheid en sanitaire vervuiling, in een bizar labyrint van steegjes, kelders met verscheidene verdiepingen en volgebouwde binnenplaatsen, verdrong zich een eindeloze massa joden, die zich voortdurend uitbreidde, ondanks armoede en vlektyfus. Tal van gewoontemisdadigers, moordenaars, zwendelaars en zakkenrollers verborgen zich in die donkere krochten -figuren die, zoals we al in een van onze laatste nummers hebben laten zien, uit hun ondergrondse rattenholen moesten worden gehaald door Duitse reinigingseenheden die onder gevaar voor eigen leven opereerden. Dat opruimingswerk was uiterst enerverend voor de SS'ers en politietroepen die voor deze taak verantwoordelijk waren. Ze moesten zich een weg banen door zware stankwolken, door vuil, vuil en nog eens vuil, door weerzinwekkende joodse woningen vol ongedierte. Iedereen die daarbij is geweest, huivert nog van afkeer wanneer hij eraan denkt, en geeft toe dat hij de ware aard van het jodendom pas door die ervaringen heeft leren kennen.
In het volgende nummer, zo beloofde de redactie van dit tweewekelijkse SS-blad, zou een exemplarische oplossing 'voor het joodse vraagstuk' worden besproken: ‘Productieve arbeid!’.
Veertien dagen later kwamen de lezers van Das Schwarze Korps te weten, uit een artikel met de spottende titel 'Wel erg veel gevergd', dat de Duitse overheid voortaan uitging van het beginsel 'wie niet werkt, zal ook niet eten'. De auteurs verwezen naar de decreten van Hans Frank die alle joden tussen veertien en eenenzestig jaar aan dwangarbeid onderwierpen, en stonden versteld dat joden moesten werken, 'echt eerlijk werk doen, met hun handen'. Joden waren natuurlijk wel nogal waardeloos als arbeiders: vier joodse arbeiders deden minder dan een ongeschoolde Duitser. Toch was, 'door de inrichting van joodse werkplaatsen de organisatie van alle joodse arbeidskrachten', door Odilo Globocnik, Himmlers vertegenwoordiger in Lublin, een geslaagde poging gedaan 'om het joodse vraagstuk' op te lossen. Zijn inspanningen 'hebben meer dan plaatselijke betekenis, en bieden misschien een middel tot een algemeen toepasbare, positieve orde’.
In Duitse kranten en tijdschriften verschenen veel vrolijke en uitvoerig geïllustreerde artikelen over de nieuwe anti-joodse maatregelen in het Generalgouvernement. 'De joden moeten werken!' was de kop boven een foto van joodse mannen die bakstenen sjouwden, in het weekblad de “Illustrierte Beobachter” van 12 oktober. 'Het doet ons bijzonder deugd de beminde heren van Abrahams zaad te gebruiken voor het dragen van stro en het bouwen van kampen,' schreef een zekere dr. Emil Strodthoff in de “Völkische Beobachter” van 28 november. 'We liepen gewoon door de straten om ze op te halen, en ieder die, ondanks ons vriendelijk verzoek, dacht dat hij geen tijd had, werd spoedig uit de droom geholpen.'

Het antisemitisme was propaganda, maar dat gold niet voor het nieuws, zoals de pers van de neutrale landen meedeelde. 'Ontelbare duizenden joden die voorheen in de vrije beroepen werkten, worden nu door de Duitse autoriteiten gedwongen andersoortig werk te doen, zoals wegenbouw, bomen omhakken enzovoort,' deelde de Züricher krant "Die Tat" mee in het nummer van 1 januari 1940."[397]

De nazi's zijn erin geslaagd om met hun taal een perspectief op de werkelijkheid te geven dat vele navolgers vond. De nazistaat is een biocratie genoemd, het biologische perspectief op de samenleving vanuit het ras kleurt het verstaan[398] Begrippen als bijvoorbeeld "Gnadentod"[399] het laten inslapen van invaliden of het vergassen ervan, werken niet alleen verhullend (ze zijn zogenaamd positief) maar geven ook de richting aan waarin gedacht wordt: de vooruitgang en groei van het eigen volk onder leiding van de leider, de 'Führer,' gaat tegelijkertijd gepaard met het uitroeien van alles wat niet in het plaatje past. Deze dubbelheid in de taal en in de keuze van termen is door de nazi's als het ware tot een grote kunst verheven. Vertrouwde en bekende begrippen kregen ook soms een andere meestal negatieve lading. Een voorbeeld is het begrip intellectueel. Bij de nazi's stond het synoniem met eenzijdig, (rationeel) verstandelijk bepaald, extreem kritisch, zonder wortels, een niet scheppende mens. In het conflict tijdens de Dreyfus-affaire in Frankrijk werd het begrip als scheldwoord door de tegenstanders van Dreyfus en als eretitel door de voorstanders gebruikt. In de nazi-tijd wordt het begrip meestal denigrerend gebruikt.[400] Als je in het kamp tot de intellectuelen behoorde was dat volgens de opvatting van kampgevangene Jean Améry geen voordeel. Primo Levi bespreekt deze situatie aan de hand van de opvattingen van Améry en zet daar zijn eigen ervaring tegenover.[401] In het hedendaags spraakgebruik is de ambivalentie rond het begrip intellectueel niet verdwenen. Tot op de dag van vandaag draagt ook ons spraakgebruik nog sporen van de opvattingen uit deze tijd als wij (op een vanzelfsprekende wijze soms) termen gebruiken die uit deze periode stammen. De leuzen van de voetbalsupporters leggen daar onder andere getuigenis van af. En ook in het politieke discours duiken hier en daar weer begrippen op die aan deze tijd herinneren. Het begrip "Auschwitz" (dat model staat voor deze vernietiging van miljoenen)[402] en daarmee samenhangend "Auschwitzleugen", de ontkenning dat er zoveel miljoenen joden zijn vergast maakt duidelijk dat wij deze periode ook in ons (taalkundig) wereldbeeld niet achter ons hebben gelaten. Tenslotte is ook de inzet van veel moslimfundamentalisten niet alleen tegen het Westen gericht maar eerst en vooral ook tegen de joden. Het taalgebruik in deze spreekt boekdelen.[403]

Concluderend kunnen we stellen dat het taalgebruik van de nazi's laat zien dat hun beeld van de wereld bestaat uit grofweg twee opties die elkaar versterken: de groei van de nazi-staat, het Derde Rijk, gaat gepaard met verovering van landen in Europa (en utopisch geformuleerd) de hele wereld. In Europa verwerkelijken zij hun utopie zolang de oorlog duurt: de vestiging van een heerschappij volgens hun principes op basis van ras en volk. Zij creëren daarmee ook een heterochronie, een nieuwe tijd, het duizendjarige rijk. Dat is de inzet. Deze ten dele verwerkelijkte utopie[404] kunnen we een heterotopie noemen: Europa als grote gevangenis voor allen die niet in deze wereld thuishoren volgens de nazi's. Tegelijk met deze beweging om het utopische project van de nazi's te verwerkelijken gaat de zorg samen voor het eigen ras en de eigen mensen culminerend in de SS als modelburger. In feite de cultivering van een blond-blauwogige-ongevoelige (voor leed van de slachtoffers) moordmachine, uitkomst van de evolutie van het Germaanse ras. Deze illusoire (omdat niet alles beheersbaar is) poging om met eugenetica en regelgeving nieuwe mensen te scheppen gaat samen met de aandacht voor hen die in de ogen van de nazi's in de weg staan: allen die als "Untermenschen" worden geclassificeerd. De verwerkelijking van het eigen utopisch project impliceert de uitroeiing van hen die niet in die wereld thuishoren. Dat wordt met semi-argumenten vanuit de biologie (rassenleer, recht van de sterkste etc.) beargumenteert en goed gepraat. De opkomst van de een behelst de ondergang van de ander. De nazi's maken met dit project hun woorden waar dat de sterke overwint door de zwakken aan te wijzen en vervolgens zonder pardon uit te moorden. Als dit utopisch project niet door de geallieerden gestopt was leefden wij nu in een andere wereld met een heel ander wereldbeeld. De eenzijdige gerichtheid (totalitaire) op een bepaald ideaal zonder oog te hebben voor varianten en *humaniteit* leidde in deze situatie noodzakelijk tot het

mislukken ervan omdat deze daden zoveel weerstand opriepen en tegengeweld dat het een kwestie werd van tijd voordat het regiem ten val kwam. Het ontbreken van de nodige grondstoffen en mensenmateriaal heeft hierin mede een grote rol gespeeld. Macht roept tegenmacht op, anti-humaniteit *humaniteit*.

"met stalen tanden.
de wortels van het gezaaide gewas worden niet beschadigd.
het onkruid wordt in de kiem gedood.
met stalen tanden.

het effect 'schoon land' moet verbluffend zijn."

Armando[405]

4.3 De zorg voor het lichaam

"Du, der du viel inniger draussen lebst,
kannst mir vielleicht sagen,
wo das Auge des Todes beginnt.

Denn hier drinnen
bricht der Blick des Todes ab,
gelangt zu keinem Auge,
kommt von keinem,
bereut es in der Luft.
Es ist genau dies:
eine vorgetäuschte Luft,
um Gespenster zu erschrecken.

Ich möchte, dass du mir sagst,
ob auch dort draussen
die Zeit des Todes aufgehört hat."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[406]

Tegenover het denken, spreken en handelen dat leidt tot een ontkenning van lichaam staat de zorg voor het lichaam, het eigen lichaam allereerst, maar in dit perspectief ook de zorg voor het lichaam van de ander. In "Roland Barthes door Roland Barthes" spreekt deze over het lichaam dat zich slechts in twee gangbare gedaanten aan hem voordoet: die van migraine en die van de zinnelijkheid. "Dat zijn geen ongehoorde, maar integendeel heel gematigde, toegankelijke of behandelbare toestanden, alsof men zowel in het ene als het andere geval ertoe besluit de glans van de roemrijke of vervloekte beelden van het lichaam te temperen. Migraine is slechts de allereerste graad van fysieke pijn, en de zinnelijkheid wordt gewoonlijk slechts beschouwd als een afdankertje van het genot. Mijn lichaam is, met andere woorden, geen held. Het lichte, diffuse karakter van de pijn of het plezier (ook de migraine *streelt* soms mijn dagen) verzet zich ertegen dat het lichaam zich omvormt tot een vreemde, door hallucinaties bezochte plek en zetel van intense schendingslusten; mijn migraine (zo noem ik zonder erg precies te zijn de gewone hoofdpijn) en mijn zinnelijke plezier zijn maar coenesthesieën, die tot taak hebben mijn eigen lichaam te individueren, zonder dat het zich kan beroemen op enige gevaar: mijn lichaam is ten opzichte van zichzelf slechts zwakjes theatraal."[407]
Barthes noemt hoofdpijn en zinnelijk plezier coenesthesieën, een algemeen bewustzijn van het eigen lichaam. Het is een eerste stap naar de ervaring van lichamelijkheid die nog niet het karakter heeft van een onontkoombare existentiaal gegeven. In een volgend tekstje schetst Barthes het meervoudige lichaam: ""Welk lichaam? We hebben er meer dan een.' Ik heb een spijsverterend lichaam, ik heb een walgelijk lichaam, een derde met migraine, en zo verder: een zinnelijk lichaam, een gespierd lichaam (de schrijvershand),

een humoraal lichaam, en bovenal: een emotioneel lichaam: dat geëmotioneerd is, bewogen, ineengezakt dan wel uitgelaten of beangstigd, zonder dat er iets van zichtbaar wordt. Van de andere kant ben ik tot aan de fascinatie toe in de ban van het gesocialiseerde lichaam, van het mythologische lichaam, van het artificiële lichaam (dat van de Japanse travestieten) en van het geprostitueerde lichaam (van de toneelspeler). En behalve deze publieke (literaire, geschreven) lichamen heb ik om zo te zeggen nog twee lokale lichamen: een Parijs lichaam (gespannen, vermoeid) en een plattelands lichaam (uitgerust, zwaar)."[408]
Daarmee wordt het lichaam als categorie geproblematiseerd want over welk lichaam en welke beleving van het lichaam spreken wij en in welke context. De betekenissen verschuiven afhankelijk van standpunt en beleving. Hebben bijvoorbeeld de arts en de patiënt het over hetzelfde lichaam? Als wij naar een radicaal andere context kijken zoals het kamp valt er opeens een ander licht op het lichaam. Een spoortje daarvan wordt zichtbaar in de teksten over de levenskunst in het aangezicht van de dood. Willem Schmid beschrijft in het "Handboek voor de levenskunst" de aandacht voor het lichaam vooral vanuit de zorg. Het leven strekt zich uit tussen lust en pijn. De pijn is betekenisvol als een aanzet tot zorg.[409] Het leven met de dood als uiterste grens aan dat leven noemt hij een uiterste zorg.[410] Daarmee blijft hij binnen het kader van het Heideggeriaanse denken dat deze categorie zorg voorbehoudt aan de fundamentele ervaring van het bestaan als "Da-sein" van de mens in deze wereld.

Ik zou dat nog wat verder willen radicaliseren door te rade te gaan bij voorbeelden uit de meest onmenselijke situaties zoals die zijn overgeleverd van getuigen uit de kampen. Robert Antelme doet hier verslag van als hij zijn lichaam 's nachts opnieuw ontdekt als iets waar hij over kan beschikken en die hem een vorm van autonomie verleent en daaraan vastgekoppeld hem in staat stelt weer voor even de individuele persoonlijke geschiedenis waar hij voor de kampervaringen deel van uitmaakte opnieuw te beleven. Het lichaam brengt hem niet alleen terug bij hemzelf als een autonoom zelf maar geeft hem ook zijn geheugen, zijn geschiedenis en zijn lot terug.
" Mitten im Schlaf der andern war derjenige, der die Augen geöffnet hatte, allein, und das heißt, daß er mit den Angehörigen aus der Heimat zusammen war. Und wenn man sich nur mit den Händen über die Beine fuhr, entdeckte man wieder diese Eigenschaft, die er mit den Seinen gemein hatte, nämlich einen eigenen Körper zu haben, über den er verfügen konnte und dank dessen man ein ganzer Mensch war. Und dank dieses Körpers wiederum, den man in der Halb-Starre wiedergefunden hatte, schien es, als ob man von neuem, als ob man immer wieder einen Augenblick individuellen, persönlichen Schicksals durchleben könne. Den Blick in die Flamme gerichtet, lauschte man darauf, wie man im Kopf die alte Flamme neu erschuf und stoßweise fand man sich in der lebendigen, unerträglichen Nähe jener wieder, die man sich einfach nicht vorzustellen vermochte. Man brach aus den grauvioletten Gitterstäben aus und entdeckte sich als den wieder, der dort, in der Heimat, anerkannt und geduldet war. Man war schon weit fort, mit steifem Körper, die Augen auf das Licht gerichtet, und plötzlich flackerte dieses Licht, die Augen kehrten wieder zur Oberfläche der Flamme zurück und verbrannten sich an seiner Klarheit." [411]
Het lichaam heeft en kent behoeften die fundamenteel zijn en waaraan zelfs de beulen en vervolgers niets aan kunnen veranderen op straffe van de dood van hun slachtoffer. Zolang zij willen dat het slachtoffer blijft leven moeten ze hem voeden, hem rust gunnen en ook de kans om zijn behoeftes te doen. Voor Antelme zijn die laatste momenten ook korte stukjes vrijheid, een vlucht uit de realiteit van het kamp. Voor de SS-er is slaap en rust van de gevangene, het doen van de behoefte door de gevangene niet meer dan een voorwaarde om het slachtoffer tot een meer volkomen gevangene te maken:
"Ich muß jetzt schlafen. Wir haben einen Anspruch auf Schlaf. Die SS-Leute erkennen es an, das heißt, daß sie für ein paar Stunden damit einverstanden sind, nicht mehr unsere SS-Leute zu sein. Wenn sie morgen noch SS-Material vor sich haben wollen, müssen wir schlafen. Dieser Notwendigkeit können sie sich nicht entziehen. Und wir wiederum müssen neue Kraft tanken. Wir müssen also schlafen: wir dürfen keine Zeit verlieren. Wir haben es eilig. Der Schlaf ist nicht Ausdruck der Erholung, er bedeutet nicht, daß wir der SS wieder um einen Tag davongekommen sind, sondern daß wir uns durch eine Arbeit, die Schlaf heißt, darauf vorbereiten, vollkommenere Häftlinge zu sein.

Die SS duldet auch, daß wir pinkeln und scheißen. Sie hat uns dazu sogar eine besondere Stelle vorbehalten, die Abort heißt. Pinkeln hat für die SS nichts Schockierendes; jedenfalls viel weniger, als einfach nur dazustehen, mit hängenden Armen, und vor sich hinzustarren. Die SS beugt sich der offenkundigen Unabhängigkeit, der freien Verfügung eines Mannes über sich selber, der pinkelt: sie ist wohl der Ansicht, daß Pinkeln für den Häftling ausschließlich ein Zwang ist, dem er nachgibt, um besser zu werden, um besser arbeiten zu können und ihn somit abhängiger zu machen von seiner Aufgabe; die SS ahnt nicht, daß man beim Pinkeln flieht. Deshalb stellen wir uns manchmal an eine Mauer, machen den Hosenstall auf und tun so als ob; die SS geht vorüber wie der Kutscher an einem Pferd."[412]

Deze basale behoeften van de gevangene waarin hij ook de schaarse momenten dat hij niet hoeft te werken kan opvatten als "vrijheid", dat wil zeggen uitstel van executie, want de uitkomst van de arbeid is dodelijk, houden hem uiteindelijk op de been. Antelme beschrijft de tijd als het grootste en meest indrukwekkende element uit de realiteit van het kamp om tegen te vechten, beter gezegd om het vol te houden. De tijd verlamt. Ik vermoed dat dit wat anders is dan het fenomeen verveling ("Langeweile") dat door Heidegger beschreven is als een vorm van stemming en ervaring van tijd.[413] De tekst van Antelme krijgt extra gewicht als ze tegenover de beschrijvingen van Heidegger gezet wordt die het bestaan als een 'Sein zum Tode" karakteriseert. Het is hier niet de plaats om de filosofie van Martin Heidegger te confronteren met een verslag uit het kamp maar het zou misschien nieuwe inzichten opleveren. Antelme schrijft over deze situatie van worsteling:
"Die Hände aus den Taschen nehmen, einen Schritt machen, heißt, bis dahin etwas tun, heißt warten. Es ist noch nicht die Kälte und nicht die Müdigkeit, was uns lähmt, auch nicht die Vergangenheit, es ist die Zeit.
Denen in der Heimat erscheint das Leben nicht wie ein unaufhörlicher Kampf gegen den Tod. Jeder arbeitet und ißt und weiß, daß er sterblich ist, aber sein Stück Brot ist nicht das, was sogleich den Tod zurückweichen läßt, ihn auf Distanz hält; die Zeit ist nicht ausschließlich das, was den Tod näherbringt, sie trägt das Tun der Menschen. Der Tod ist unausweichlich, wird auch angenommen, doch jeder handelt so, als ob es ihn nicht gäbe. Wir dagegen sind alle nur hier um zu sterben. Das ist das Ziel, das die SS für uns gewählt hat. Sie hat uns weder erschossen noch aufgehängt, doch jeder von uns muß, nach- dem ihm rationell das Essen entzogen worden ist, in einer variablen Zeit zum vorgesehenen Toten werden. Das einzige Ziel eines jeden einzelnen ist es also, sich daran zu hindern zu sterben. Das Brot, das wir essen, ist gut, weil wir Hunger haben, doch wenn es auch den Hunger stillt, so wissen und spüren wir doch, daß sich mit ihm das Leben im Körper wehrt. Die Kälte ist schmerzhaft, aber die SS will, daß wir vor Kälte sterben, wir müssen uns gegen die Kälte schützen, denn in der Kälte lauert der Tod. Die Arbeit ist ermüdend - und für uns absurd -, aber sie verbraucht und nützt ab, und die SS will, daß wir durch die Arbeit sterben; daher müssen wir uns bei der Arbeit schonen, weil auch da der Tod drin lauert. Und dann ist da noch die Zeit: die SS meint, wenn wir nichts zu essen bekommen und arbeiten müssen, werden wir am Ende sterben; die SS meint, daß sie uns durch die Müdigkeit besiegen wird, das heißt durch die Zeit, und der Tod lauert in der Zeit.
Aktiv sein heißt hier vernünftig gegen den Tod kämpfen. Die meisten Christen lehnen den Tod hier mit der gleichen Hartnäckigkeit ab wie die andern. Er verliert in ihren Augen seinen gewohnten Sinn. Nicht durch dieses Leben mit der SS, sondern durch jenes andere in der Heimat wird das Jenseits sichtbar und vielleicht beruhigend, ermutigend. Hier heißt die Versuchung nicht genießen, sondern leben. Und wenn sich der Christ so verhält, als sei hartnäckig leben wollen eine heilige Aufgabe, so kommt das daher, daß die Kreatur noch nie so nahe daran gewesen ist, sich selbst als einen geheiligten Wert zu betrachten wie hier. Sie kann verbissen den Tod ablehnen, sich eindeutig den Vorzug geben: der Tod ist das absolut Böse geworden, er hat aufgehört, ein möglicher Ausweg zu Gott hin zu sein. Diese Befreiung, die der Christ zu Hause im Tod zu finden glauben konnte, kann er hier nur in der materiellen Erlösung seines gefangenen Körpers finden. Das heißt in der Rückkehr zu einem Leben in der Sünde, das es ihm erlauben wird, zu seinem Gott zurückzukehren, den Tod als eine Spielregel anzuerkennen.
Daher ersetzt der Christ hier Gott durch die Kreatur bis zu dem Augenblick, in dem er, wieder frei, mit Fleisch auf den Knochen, zu seiner Unterwerfung unter Gott zurückfinden

kann. So hat der kahlgeschorene, abgeschliffene, von der SS als Mensch geleugnete Mensch im Christen die Möglichkeit gefunden, den Platz Gottes einzunehmen und seine Bedeutung zu erlangen.
Später jedoch, wenn sein Blut ihm wieder zu seinem Schuldgefühl verhilft, wird er die Offenbarung der herrschenden Kreatur, die sich hier Tag für Tag durchsetzt, nicht anerkennen. Er wird bereit sein, sie immer wieder unterzuordnen - er wird es zum Beispiel hinnehmen, daß man ihm sagt, der Hunger sei etwas Niedriges, um selbst nachträglich noch Vergebung zu finden für jene Zeit, in der er die Stelle Gottes eingenommen hat." [414]

Deze "naakte" strijd om het bestaan waar ook volgens Antelme de godsdienst zoals het christendom niet opgewassen is omdat elk beeld het moet afleggen tegen de ervaring van de naaktheid van het bestaan, namelijk de dagelijkse strijd om te leven en te overleven, is kenmerkend voor de situatie waarin de gevangene zich bevindt ten aanzien van de SS die in elk element van dit bestaan (honger, koude, rust, tijd) de dood aan zijn zijde vindt als bondgenoot om de gevangenen te doden. Ik zou hier willen spreken van het minimale, het minimum van de menselijke existentie op basis van de lichamelijke ervaring. Deze ervaring om te overleven komt voor alle beelden, voor alle verdere invulling - het is een ervaring op de huid geschreven van de gevangene die het doorgemaakt heeft.
Maar Antelme houdt ook vast aan de *humaniteit* van de mens, zijn menselijkheid die zelfs in de meest gruwelijke omstandigheden overeind kan blijven als tegenwicht tegen het optreden van de SS. Dat wat zij als onderdrukkers willen bereiken faalt in deze, hoewel het misschien in de ogen van velen een pyrrusoverwinning lijkt omdat zovelen bewust mee hebben gewerkt aan de doelen van de SS door als kapo of blokoudste op te treden en geweld uit te oefenen.
"Je mehr uns die SS das Menschsein abspricht, uns als Menschen leugnet, um so größer sind unsere Chancen, als Menschen bestätigt zu werden. Die wirkliche Gefahr besteht darin, daß man anfängt, den Kameraden aus Neid zu hassen, daß man der Begehrlichkeit anheimfällt, die andern sich selbst überläßt. Niemand kann sich dieser Gefahr entziehen. Unter diesen Umständen gibt es formale Verfallserscheinungen, die die Integrität in keiner Weise beeinträchtigen, und es gibt auch Schwächen von unendlich größerer Tragweite. Man kann sich, wenn man sich wiedersieht, wie man wie ein Hund in den verfaulten Küchenabfallen herumwühlt, wiedererkennen. Die Erinnerung an einen Augenblick, in dem man nicht mit einem Kameraden geteilt hat, was hätte geteilt werden müssen, könnte sogar die erste Handlung zweifelhaft erscheinen lassen. Das Missverständnis liegt nicht darin, dass man "tief sinkt", sondern wenn man aus den Augen verliert, dass der Verfall für allen gelten muss."[415]
Het werkelijke gevaar dat dus dreigt is niet de fouten die men maakt maar de haat die zich kan ontwikkelen op de medegevangene die net als jij slachtoffer is. Het is een gevaar dat als een donkere wolk aan de hemel blijft hangen. Antelme heeft in deze geen illusies. Hij vestigt het begrip menselijkheid hier tegenover het optreden van de SS dat als onmenselijk wordt gekarakteriseerd. Dus *humaniteit* is een gevolg van inhumaan gedrag. En dat op het niveau van het lichamelijk ervaren van de gruwelen van het kamp. Daarmee heeft hij naar mijn mening ook het fundament aangegeven van de zorg voor het lichaam - dieper kan het niet gaan. Hier ligt het uiterste, diepste startpunt van de zorg, het vertrekpunt voor alle verdere invulling. Het inrichten van het wonen, de kleding, de inrichting van de stad, de cultuur, de muziek komen allemaal later. De seksualiteit als een wijze van doorleven van de passies en verlangens van het lichaam komt ook later. Met een lege maag is er weinig ruimte voor iets anders.

Het begrip contrastervaring, dat bij het martelen ter sprake kwam, als een herinnering aan de feitelijke geschiedenis van opeengestapeld lijden en dat een eigen kritische kenwaarde en kenkracht bezit in de woorden van Edward Schillebeeckx, is misschien te algemeen om deze situatie te duiden. Het blijft nog teveel in het abstracte stadium hangen evenals het begrip lijden waar het op steunt. De plek en rol van het lichaam blijven buiten schot. Ik vermoed ook dat in situaties waarin sprake was van eenzame opsluiting van gevangenen de situatie ondraaglijker was dan als meerdere gevangenen samen werden opgesloten ook al waren ze vastgebonden en droegen zij een kap over hun ogen. De aanwezigheid van medegevangenen weerhield hen om een laatste stap te

zetten die door sommigen wel is gezet namelijk de zelfmoord (vaak na de periode van gevangenschap).
Ernst Bloch vraagt zich in "Experimentum Mundi" af wat de mens is: Man ist mit sich allein und will das doch am wenigsten. Denn man ist menschlich, in sich allein fangen alle Menschen an. Und können zugleich allem begegnen, was um uns herum sie angeht. Wobei wichtig dass gar nicht gesagt werden kann, was der Mensch ist, weil er eben am stärksten drängend von allem, was es gibt, sich nicht hat, sondern wird. Er ist geschichtlich schlechthin, vor allem freilich, indem gerade sein Anfang noch nicht heraus ist, deshalb auch nicht dasjenige, worauf er zielt. Das derart letzthin in dem dauerenden Meinen unseres Leben und Strebens Steckende keimt oder möchte keimen, wenn es könnte und die Umstände bereits danach wären."[416]

Toekomstverlangens

De mens is dus een "worden", hij is op weg naar een toekomst die hem wacht en die nog donker in hem rust als een onbestemd verlangen. Bloch beschrijft dit als een experiment dat de wereld op het oog heeft. Hij doet dat in plastische beschrijvingen met gebruikmaking van woorden als draai, draaiing, heffen, opheffen. Als het ware uit zichzelf draaiend, uit zijn kern omhoog naar iets nieuws, zoals een plant zich draait om een stok op weg naar het licht. Misschien is onze cultuur en alles wat daarmee samenhangt wel product van deze draaiing. Bloch brengt het zo. Het boek krijgt op de omslag een motto mee dat stamt uit zijn boek "Das Prinzip Hoffnung": "Das Reale enthält in seinem Sein die Möglichkeit eines Seins wie Utopie, das es gewiss noch nicht gibt, doch es gibt den fundierten, fundierbaren Vorschein davon und dessen utopisch-prinzipiellen Begriff…"
Volgens Bloch zit de utopie opgesloten in de realiteit, de wereld is er zwanger van. En er valt over te spreken, de utopie is te formuleren. Bloch probeert dit in zijn werk met het denken als instrument. Een denken dat wil blootleggen, een denken dat niet aan de hindernissen die het aantreft voorbij wil gaan zonder te vragen naar de oorzaken ervan en dat probeert vooruit te kijken naar een opheffing van die oorzaken die de mens gevangen houden in allerlei vormen van slavernij.
"Denken heisst Überschreiten. So jedoch dass Vorhandene nicht unterschlagen, nicht überschlagen wird. Weder in seiner Not, noch gar in der Bewegung aus ihr heraus. Weder in den Ursachen der Not, noch gar im Ansatz der Wende, der darin heranreift. Deshalb geht wirkliches Überschreiten auch nie ins bloss Luftleere eine Vor-uns, bloss schwärmend, bloss abstrakt ausmalend."[417]
Bloch gaat uit van een bewustzijn dat kan anticiperen op wat aanstaande is, wat wenselijk is, en wat mogelijk is. De mens is meer dan een wezen, een lichaam met driften: "Der bewusste Mensch ist das am schwersten zu sättigende Tier; er ist - in der Befriedigung seiner Wünsche - das Umwege machende Tier. Fehlt ihm das zum Leben Notwendige, so spürt er den Mangel wie kaum ein anderes Wesen: Hungervisionen tauchen auf. Hat er das Notwendige, so tauchen mit dem Genuss neue Begierde auf, die anders, doch nicht weniger quälen als vorher nackter Mangel. Die Reichen und Übersättigten (doch nicht nur sie) leiden gegebenenfalls am sonderbaren Kitzel des Ichweissnichtwas; der Luxus vor allem (der scheinbar doch alles erfüllt) ist ein unersättlicher Treiber."[418] Nieuwe ontwikkelingen scheppen nieuwe behoeftes. Er wacht ons een cybernetische toekomst volgens de aanhangers van deze nieuwe religie. Alles gaat sneller en flitsender. Dus zorg voor het lichaam past zich daaraan aan.

Odo Marquard spreekt zelfs van en tijdperk van wereldvreemdheid. Hij beargumenteert dit met de volgende items: we leven volgens hem in de tijd waarin utopieën en apocalypsen elkaar afwisselen, waar verlossingsenthousiasme in het heden en rampenverwachting in de toekomst van stuivertje wisselen. Voortuitgangs-optimisten en pessimisten bepalen het discours.[419] Marquard stelt ook dat de mensen niet meer volwassen worden, ze blijven na de ontdekking van het kind sinds de 18e eeuw zelf kind (erlijk). De jeugd geldt al heel lang in onze maatschappij als de maatgevende leeftijd dit in tegenstelling tot de periodes waar de ouderdom het meeste ontzag genoot.[420] Een derde fenomeen benoemt hij als de *tachogene* wereldvreemdheid, de voortdurende toename van snelheid in de veranderingen in onze maatschappij. Onderdelen van deze

verandering in snelheid zijn: een versnelde veroudering van de ervaring (Marquard geeft het voorbeeld van een plek waar 2000 jaar geleden een bos was, 1000 jaar geleden een veld, waar 500 jaar geleden een huis stond, 150 jaar geleden een weverij, 75 jaar geleden een station, 25 jaar geleden een vliegveld, en vandaag staat er een 'wereldruimtesatelietterminal' en wat er in de 10 komende tien jaar zal staan, we weten het niet). Het vertrouwde veroudert steeds sneller. Een ander kenmerk is de toename van de ervaring van het horen zeggen. We ondergaan de ervaringen niet zelf maar horen het van anderen. De tv en de computer brengt de snelle nieuwe wereld in onze huiskamers. Marquard noemt als kenmerk van de *tachogene* wereldvreemdheid ook de expansie van de school.[421] Het leven wordt letterlijk een lange (leer)school om ervaringen op te doen die wij zelf niet kunnen hebben. De conjunctuur van het fictieve is een vierde kenmerk. Omdat de wereld steeds complexer wordt en zodoende vraagt om eenvoudige schema's wordt deze vereenvoudiging ook een vorm van leugen volgens Marquardt. Hiermee snijdt hij een belangrijk punt aan want complexe situaties vragen tijd om geanalyseerd te worden en als de tijd verstreken is, is vaak ook de situatie al weer anders. De werkelijkheid positief voorstellen "Alles im Griff" miskent deze werkelijkheid en is dus fictief. De financiële crisis die onlangs plaatsvond is hiervan een sprekend voorbeeld. "So disponiert die tachogene Weltfremdheit zu Illusionen, durch die die Menschen - träumend - verkindlichen."[422]
Een vijfde kenmerk is de toename van wat hij noemt de "Illusionsbereitschaft" - een toename van de kloof tussen ervaring en verwachting, het dualisme tussen afkomst en toekomst. Marquard stelt dat steeds minder ervaring uit het verleden ervaring van de toekomst zal zijn en daardoor kan de toekomstige ervaring zich niet meer meten aan wat geweest is. Zo kan de verwachting mateloos worden omdat ze niet meer door opgedane ervaringen gecontroleerd worden. Ze neigt dus steeds meer naar een illusoire werkelijkheid. "Die Menschen werden zu erfahrungslosen Erwartern, zu Träumern."[423] Verwacht wordt wat niet meer ervaren kan worden en dat is vertrouwdheid. En zo Marquardt, hoe meer vertrouwdheid ontbreekt hoe ongeduldiger de mens wordt om in het heden dit tekort op te heffen in de vorm van een zekere wereld waar je van op aan kunt. Hij vergelijkt het met kinderen die een teddybeer als troost ervaren als ze kennismaken met een vreemde wereld. Deze teddybeer staat voor een portie vertrouwen want hij is eigen en bekend. Zo is "die ideologische Naherwartung der heilen Diesseitwelt" de mentale teddybeer voor de moderne kinderlijke volwassene. Er is sprake van continuïteitverlies dat met illusies wordt opgevuld.[424]

Naast de afwisseling tussen utopie en apocalyps, het uitblijven van de volwassenheid en de tachogene wereldvreemdheid is er nog een ander thema dat de wereldvreemdheid mede vorm geeft, namelijk het instandhouden van de behoefte aan het negatieve. Ons vooruitgangsgeloof wordt door dit negatieve denken gestuurd. We zouden eigenlijk in het tijdperk van de ontnuchtering moeten leven, de dingen zoals kosten-baten goed moeten afwegen ook met het oog op het milieu en de mondiale gevolgen van ons streven naar economische groei. Tenslotte houdt Marquard een pleidooi voor een bewustzijn voor continuïteit waaronder hij verstaat vasthouden aan wat we uit de geschiedenis kunnen leren (historisch bewustzijn), bewustzijn voor "Usancen" gewoontes en gebruiken die houvast kunnen geven en tenslotte vasthouden aan de verworvenheden van de Verlichting met idealen als mondigheid en moed tot nuchterheid.[425]
Hartmut Rosa heeft het probleem van de verandering en toegenomen versnelling van ons dagelijks leven bestudeerd in "Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne."[426] Ik noem deze thema's van toegenomen wereldvreemdheid en versnelling van het leven omdat zij repercussies hebben op de wijze waarop wij voor ons lichaam kunnen zorgen. Zo noemt Ernst Bloch een aantal driften (in navolging van Sigmund Freud) die een rol spelen voor de mens en die ook in de toekomst medebepalend zullen zijn: de geslachtsdrift (samen met de doodsdrift als onderdeel hiervan), de ik-drift (in samenhang met verdringing en sublimering[427]), de machtsdrift (denk aan Nietzsche) en de verslavingsdrift. In de filosofie hebben deze driften sporadisch aandacht gekregen afhankelijk van periode en filosofisch interesse van betreffende filosoof. Zo worden in "Hoe te beminnen. Filosofen over seks" slechts een handjevol namen genoemd waaronder Plato, Schopenhauer, Kant, Kierkegard, Merleau-Ponty, Martha Nussbaum en Roger Scruton.[428] Emmanuel Levinas spreekt over de fenomenologie van de Eros[429] waarin hij de erotiek als een persoonsoverschrijdende kracht beschrijft die uiteindelijk

weer terugkomt bij af. Ernst Bloch noemt de aandacht voor het lichaam bij het verschijnsel sport een onderdeel van de gezondheidsutopie die ons leven beheerst. De term gezondheidsutopie is van mijzelf. En zo komt er in "Das Prinzip Hoffnung" nog een scala aan utopieën voorbij.[430]

Een laatste thema dat ik kort wil aanstippen in verband met de zorg voor het lichaam is de zorg voor de ziel. Willem Schmid besteedt er een heel hoofdstuk aan in zijn "Handboek voor de levenskunst"[431] Zorg voor de ziel impliceert een zorg voor de hele mens en dus ook voor zijn lichaam. De aandacht voor de ziel is "weer hot". Alleen al binnen het Thymgenootschap verschenen afgelopen twee jaren al een drie bundels die de ziel tot thema hadden, terwijl het genootschap maar een kleine club is.[432]
Het thema van de ziel is grensoverschrijdend en valt buiten het perspectief van deze paragraaf omdat de relatie ziel-lichaam teveel nieuwe vragen oproept die hier niet beantwoord kunnen worden. Maar de thematiek hoort wel degelijk, zeker vanuit een gelovig standpunt, bij een discours over het lichaam in relatie tot het religieuze. Misschien is het concept van de ziel wel de samenvatting van een soort levensprincipe waardoor het lichaam leeft en kan leven. Een concept ontstaan uit een soort "draaiing" (om met Bloch te spreken) van het zelf om zichzelf beseffend dat het niet de bron is van zichzelf, dat het hoe dan ook, van buiten, heteronoom wordt aangestuurd. Die aansturing zou je levenskracht kunnen noemen of met een ander begrip ziel. Dit denken over de ziel heeft door het feit van de dood misschien een extra aansporing gekregen vanuit het besef dat het leven dan wel eindig is, maar dat het met de dood van het lichaam niet definitief afgelopen kan zijn met de menselijke persoon als zelf. De zorg voor het lichaam kan ook uitmonden in een uitzonderlijke vorm van adoratie, namelijk daar waar het lichaam als entiteit verheerlijkt wordt.

4.4 Verheerlijking van het lichaam: toekomstvisioenen

"*Sein*? ein Mangel an Scham."

Cioran[433]

De verheerlijking van het lichaam kan vanuit verschillend perspectief worden bekeken. Centraal staat ook hier weer het ruimteperspectief, de ruimte die het zelf als lichaam inneemt. Ik start bij een verheerlijkt lichaam na de dood en kom langzaam naar de aarde terug, via Goethe en dan de "Übermensch" en het pathos van Friederich Nietzsche tot in onze tijd en de verwachting voor de toekomst.
Ik vermoed dat Beerling terecht stelt dat alle beelden van het zelf na de dood ontleend zijn aan het leven.[434] Een verheerlijkt lichaam na de dood zou beschouwd kunnen worden als een "cadeau" van een God die in heerlijkheid woont. Giorgio Agamben heeft deze heerlijkheid Gods uitgebreid geanalyseerd in de "Archäologie der Herrlichkeit".[435] Hij verbindt die heerlijkheid in een heilseconomie ook met de concrete economie op aarde waar de macht van de heersers wordt afgeleid en gesanctioneerd door deze hemelse economie. Maar in deze paragraaf is dat niet ons thema.
De heiligen getooid met een stralenkrans leggen in een hiernamaals getuigenis af van de heerlijkheid waarin ze na hun dood terecht zijn gekomen.[436] De realiteitswaarde van dergelijke beelden in relatie tot ons huidige leven is echter "fragwürdig". Het gaat volgens mij veel meer om de wijze waarop wij in het hier en nu ons leven gestalte geven dan over de werkelijke situatie na de dood. Want na de dood is het concrete lichaam op aarde achter gebleven en zou eventueel de ziel het lichaam hebben kunnen verlaten. De redenering dat bij God niets onmogelijk is, getuigt eerder van wensdenken dan van een realistische inschatting van de werkelijkheid want de opstanding van het lichaam schijnt met alle natuurwetten te spotten. In dit geval is er dus een voorgesteld verheerlijkt lichaam dat eigenlijk niet kan zijn en dus ook geen ruimte inneemt.

Faust en de "Übermensch" - beiden literatuur

Het omgekeerde, een concreet lichaam maar dan uiteindelijk zonder ziel treffen we aan als de prijs die de mens moet betalen als hij een contract afsluit met de duivel. Positief geformuleerd hoeft dat niet het geval zijn en is er geen prijs die betaald moet worden, zoals Beerling aanhaalt. Beerling citeert Goethes maxime: "Werde, der du bist" en past dat toe op het menselijk bestaan dat hiermee getranscendeerd wordt.[437] Dit "Werde, der du bist" impliceert dat alles al in de mens zit opgesloten, het hoeft er alleen nog maar uit te komen. Als de omstandigheden goed zijn. In het negatieve geval zit ook de depressie reeds voorgeprogrammeerd in een mens en komt ze er op een bepaald moment uit. Goethe beschrijft in het stuk "Faust" dit existentiële vervallen zijn aan dat wat in je zit als Faust in gesprek is met Mephistocles:

MEPHISTOPHELES: Ich bin der Geist, der stets verneint! Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht; drum besser wär's, daß nichts entstünde. So ist denn alles, was ihr Sünde, Zerstörung, kurz das Böse nennt, Mein eigentliches Element.
FAUST: Du nennst dich einen Teil, und stehst doch ganz vor mir?
MEPHISTOPHELES: Bescheidne Wahrheit sprech' ich dir. Wenn sich der Mensch, die kleine Narrenwelt, gewöhnlich für ein Ganzes hält –ich bin ein Teil des Teils, der anfangs alles war, ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar, das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht den alten Rang, den Raum ihr streitig macht, und doch gelingt's ihm nicht, da es, so viel es strebt, verhaftet an den Körpern klebt. Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön, ein Körper hemmt's auf seinem Gange, so, hoff' ich, dauert es nicht lange, und mit den Körpern wird's zugrunde gehn.
FAUST: Nun kenn' ich deine würd'gen Pflichten! Du kannst im Großen nichts vernichten und fängst es nun im Kleinen an.
MEPHISTOPHELES: Und freilich ist nicht viel damit getan. Was sich dem Nichts entgegenstellt, das Etwas, diese plumpe Welt, so viel als ich schon unternommen, ich wußte nicht ihr beizukommen, mit Wellen, Stürmen, Schütteln, Brand - geruhig bleibt am Ende Meer und Land! Und dem verdammten Zeug, der Tier- und Menschenbrut, dem ist nun gar nichts anzuhaben: wie viele hab' ich schon begraben! Und immer zirkuliert ein neues, frisches Blut. So geht es fort, man möchte rasend werden! Der Luft, dem Wasser, wie der Erden entwinden tausend Keime sich, im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten! Hätt' ich mir nicht die Flamme vorbehalten, ich hätte nichts Aparts für mich.
FAUST: So setzest du der ewig regen, der heilsam schaffenden Gewalt die kalte Teufelsfaust entgegen, die sich vergebens tückisch ballt! Was anders suche zu beginnen, des Chaos wunderlicher Sohn!
[…]
FAUST: Was bin ich denn, wenn es nicht möglich ist, der Menschheit Krone zu erringen, nach der sich alle Sinne dringen?
MEPHISTOPHELES: Du bist am Ende – was du bist. Setz dir Perücken auf von Millionen Locken, setz deinen Fuß auf ellenhohe Socken, du bleibst doch immer, was du bist.
FAUST: Ich fühl's, vergebens hab' ich alle Schätze des Menschengeists auf mich herbeigerafft, und wenn ich mich am Ende niedersetze, quillt innerlich doch keine neue Kraft; ich bin nicht um ein Haar breit höher, bin dem Unendlichen nicht näher.
MEPHISTOPHELES; Mein guter Herr, Ihr seht die Sachen, wie man die Sachen eben sieht; wir müssen das gescheiter machen Eh' uns des Lebens Freude flieht.[438]

Als je bent die je bent zoals tegen Faust gezegd wordt gaat het om de vraag wat ben je dan? Waaruit bestaat je kern, wat is dan je wezen? Vanuit het perspectief van het einde van het leven gezien ben je "voer voor de wormen". Dat staat haaks op de droom om van het lichaam iets bijzonders te maken of te verwachten. Het licht, zo Mephistopheles, hecht zich aan het lichaam maar op deze aarde is dat geen eeuwig hechten: "Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön, ein Körper hemmt's auf seinem Gange, so, hoff' ich, dauert es nicht lange, und mit den Körpern wird's zugrunde gehn."
Ik vermoed daarom dat de verheerlijking van het lichaam vanuit het aardse perspectief eerder deel uitmaakt van een utopisch project dat los van alle tragiek, sterfelijkheid en zwakheid misschien dus eerder een product van frustratie is dan gestoeld op

werkelijkheid. Eerder een illusoir verlangen dan een echte mogelijkheid. Het is eerder een vorm van ongebreideld narcisme, een poging om het zelf over de wereld uit te breiden, om alle aandacht op dit zelf te concentreren, om alles toe te leiden tot dit zelf. Friedrich Nietzsche formuleert met zijn concept van de "Übermensch" (niet in een politieke context maar een esthetische omgeving) een beeld van een perfecte mens waar het leed van de wereld vanaf glijdt als water van de huid. Een mens die het lijden en de ellende allemaal achter zich gelaten heeft, een volgende stap in de evolutieketen. Maar het is ook een tekst over een profeet die de mens een spiegel voorhoudt en die hem aanklaagt om al zijn valse verwachtingen en zijn ijdele hoop. Deze profeet Zarathustra, een alter-ego van Nietzsche zelf, die struikelt over wat hij aantreft bij de mensen, een moderne Dionysius die met zijn lantaarntje over de wereld gaat om te ontdekken of er nog een echte mens bestaat. Nietzsche laat zijn profeet Zarathustra aldus spreken in het gelijknamige boek "Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen":

"*Ich lehre euch den Übermenschen*. Der mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wolllt die Ebbe dieser grossen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehen, als den Menschen überwinden?
Was ist der Affe für ein Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.
Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe. Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst. Aber heisse ich euch zu Gespenstern oder Pflanzen werden? Seht, ich lehre euch den Übermenschen!
Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!
Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.
Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!
Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel, aber Gott starb, und damit auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als der Sinn der Erde!
Einst blickte die Seele verächtlich auf den Leib: und damals war diese Verachtung das Höchste: - sie wollte ihn mager, grässlich, verhungert. So dachte sie ihm und der Erde zu entschlüpfen.
Oh diese Seele war selbst noch mager, grässlich und verhungert: und Grausamkeit war die Wollust dieser Seele!
Aber auch ihr noch, meine Brüder, sprecht mir: was kündet euer Leib von eurer Seele? Ist eure Seele nicht Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen?
Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss schon ein Meer sein, um einen schmutzigen Strom aufnehmen zu können, ohne unrein zu werden.
Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist diess Meer, in ihm kann eure grosse Verachtung untergehn.
Was ist das Grösste, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der grossen Verachtung. Die Stunde, in der euch auch euer Glück zum Ekel wird und ebenso eure Vernunft und eure Tugend.
Die Stunde, wo ihr sagt: »Was liegt an meinem Glücke! Es ist Armuth und Schmutz, und ein erbärmliches Behagen. Aber mein Glück sollte das Dasein selber rechtfertigen!«
Die Stunde, wo ihr sagt: »Was liegt an meiner Vernunft! Begehrt sie nach Wissen wie der Löwe nach seiner Nahrung? Sie ist Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!«
Die Stunde, wo ihr sagt: »Was liegt an meiner Tugend! Noch hat sie mich nicht rasen gemacht. Wie müde bin ich meines Guten und meines Bösen! Alles das ist Armuth und Schmutz und ein erbärmliches Behagen!«
Die Stunde, wo ihr sagt: »Was liegt an meiner Gerechtigkeit! Ich sehe nicht, dass ich Gluth und Kohle wäre. Aber der Gerecht ist Gluth und Kohle!«

Die Stunde, wo ihr sagt: »Was liegt an meinem Mitleiden! Ist nicht Mitleid das Kreuz, an das Der genagelt wird, der die Menschen liebt? Aber mein Mitleiden ist keine Kreuzigung.«
Spracht ihr schon so? Schriet ihr schon so? Ach, dass ich euch schon so schreien gehört hatte!
Nicht eure Sünde - eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel!
Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet?
Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! -
Als Zarathustra so gesprochen hatte, schrie Einer aus dem Volke: »Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!« Und alles Volk lachte über Zarathustra. Der Seiltänzer aber, welcher glaubte, dass das Wort ihm gälte, machte sich an sein Werk."[439]

Deze profeet is een teleurgestelde. De mensheid heeft niet gebracht wat er misschien wel in gezeten heeft maar nooit is uitgekomen. Daarom grijpt Nietzsche naar hardere middelen, een fellere toon, een spreken dat alles wil afbreken dat in de maatschappij nog status heeft. Nietzsche noemt zijn filosoferen "Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt."[440] Deze hamer is de profeet Zarathustra die harde taal spreekt. In het voorwoord van dit boek kiest hij voor de aanval, de oorlog tegen wat hij noemt de afgodendienst. Nietzsche als een nieuwe Mozes die Zarathustra ook de oude en nieuwe tafels (van de wet) laat presenteren.[441]
Voor Nietzsche is de mens een overgangsfiguur geworden en het beeld van de koorddanser brengt hem op dit idee: "Zarathustra aber sahe das Volk an und wunderte sich. Dann sprach er also:
Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, - ein Seil über einem Abgrunde.
Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.
Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist."[442]

Uiteindelijk is dit dichterlijke project ook al is de ondertoon profetisch - en ook al heeft het veel weerklank gevonden - een analyse van de mens die zelf de lat te hoog legt. De frustratie van Nietzsche spreekt uit elke passage, zijn afschuw en afkeer geven zijn woede stem. Nietzsche lijkt te treuren om het verlies van de wereld, een wereld waarin hij zich thuis kon voelen en die er niet meer is, of het beeld van een ware wereld die niet meer (of nooit heeft) bestaan.[443] In "Ecce Homo" kijkt Nietzsche terug op deze periode en schrijft hij: "Götzen-Dämmerung. Wie man mit dem Hammer philosophirt.
1. Diese Schrift von noch nicht 150 Seiten, heiter und verhängnissvoll im Ton, ein Dämon, welcher lacht -, das Werk von so wenig Tagen, dass ich Anstand nehme, ihre Zahl zu nennen, ist unter Büchern überhaupt die Ausnahme: es giebt nichts Substanzenreicheres, Unabhängigeres, Umwerfenderes, - Böseres. Will man sich kurz einen Begriff davon geben, wie vor mir Alles auf dem Kopfe stand, so mache man den Anfang mit dieser Schrift. Das, was Götze auf dem Titelblatt heisst, ist ganz einfach das, was bisher Wahrheit genannt wurde. Götzen- Dämmerung - auf deutsch: es geht zu Ende mit der alten Wahrheit ...
2. Es giebt keine Realität, keine "Idealität", die in dieser Schrift nicht berührt würde (- berührt: was für ein vorsichtiger Euphemismus! ...) Nicht bloss die ewigen Götzen, auch die allerjüngsten, folglich altersschwächsten. Die "modernen Ideen" zum Beispiel. Ein grosser Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder - Wahrheiten. Es ist die Verschwendung eines allzureichen Herbstes darin: man stolpert über Wahrheiten, man tritt selbst einige Todt, - es sind ihrer zu viele …"[444]
Nietzsche beschrijft eigenlijk de moderne tijd: een tijd waarin het houvast lijkt te ontbreken, een tijd waarin de richting die de maatschappij opgaat onduidelijk is. Een tijd ook waarin de oude goden hebben afgedaan en de nieuwe nog geen zeggingskracht hebben.

Ik vermoed dat deze beschrijvingen niet alleen iets van de tijdgeest weergeven maar ook van het algemeen gevoelen van mensen die vol smart wachten op een vorm van verlossing in de vorm van een duidelijk programma. De opkomst van de massabewegingen zouden hier wel eens hun ontstaan aan te danken kunnen hebben omdat ze een gevoelde lacune opvullen met een evangelie van hoop. Nietzsche zelf beschouwt zich als een "Schicksal", een noodlot en zijn woorden hebben een voorspelende waarde als hij spreekt als een soort Mephistocles:
"Ich kenne mein Loos. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, - an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste GewissensCollision, an eine Entscheidung heraufbeschworen gegen Alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit. - Und mit Alledem ist Nichts in mir von einem Religionsstifter - Religionen sind Pöbel-Affairen, ich habe nöthig, mir die Hände nach der Berührung mit religiösen Menschen zu waschen ... Ich will keine "Gläubigen", ich denke, ich bin zu boshaft dazu, um an mich selbst zu glauben, ich rede niemals zu Massen ... Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht: man wird errathen, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt ... Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst ... Vielleicht bin ich ein Hanswurst ... Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem denn es gab nichts Verlogneres bisher als Heilige - redet aus mir die Wahrheit. - Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hiess bisher die Lüge Wahrheit. – Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist. Mein Loos will, dass ich der erste anständige Mensch sein muss, dass ich mich gegen die Verlogenheit von Jahrtausenden im Gegensatz weiss... Ich erst habe die Wahrheit entdeckt, dadurch dass ich zuerst die Lüge als Lüge empfand - roch ... Mein Genie ist in meinen Nüstern ... Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist und bin trotzdem der Gegensatz eines neinsagenden Geistes. Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher gefehlt hat; erst von mir an giebt es wieder Hoffnungen. Mit Alledem bin ich nothwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt - sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik."[445]

Misschien zou je Friederich Nietzsche de eerste filosoof mogen noemen die op een radicale wijze gepoogd heeft om de werkelijkheid van beneden naar boven te denken in plaats van boven naar beneden.[446] Franz Rosenzweig duidt dit leven van Nietzsche als een waanzinnige beklimming in het spoor van Goethe over de rotsen van het menszijn.[447] Uitroepend dat God dood is en dat de mens het helemaal zelf moet doen. Rosenzweig beschrijft het leven van Goethe als een tocht over een richel met aan beide kanten de afgrond. Een tocht waar Goethe niet de vaste bodem verliest - biddend om liefde vanuit het lichaam en om geloof vanuit de ziel, als beide kanten van de afgrond. Rosenzweig noemt Goethe een heiden die dit klaarspeelde zonder zijn nek te breken. Nietzsche is dat niet gelukt omdat hij niet beschikte over de vleugels van de liefde en het geloof maar het zonder hen wilde stellen.[448] Nietzsche is het voorbeeld van een tragisch figuur die helemaal op eigen kracht wil volbrengen wat eigenlijk ook een kwestie van heteronomie is, een jezelf durven overgeven aan een macht buiten jou die jou dan kan dragen. Het op autonomie gerichte streven van Nietzsche moest wel mislukken want de mens is in de kern niet autonoom. Een geloof in die eigen autonomie miskent niet alleen de werkelijkheid van die mens en zijn sterfelijkheid, maar ze miskent ook het feit dat de verheerlijking van de mens, welke dit streven inhoudt, een doodlopende weg is. Nietzsche zal misschien zoiets vermoed hebben als hij zijn profetische woorden spreekt dat er zware tijden zullen aanbreken.

In dit denken dat gekenmerkt wordt door polariteit: mens-God; autonomie-heteronomie trekt de mens uiteindelijk aan het kortste eind. Een individu zoals Nietzsche kan eraan ten gronde gaan maar de mensheid als zodanig heeft volgens Peter Sloterdijk dit nog lang niet in de gaten - dat bewijst volgens hem de globalisering: De menselijke praxis die

hij een vorm van ontremming noemt, kenmerk van de moderniteit, deze maakt krachten los om in te grijpen in het onvolmaakte en onaangename. “Wie de nadelige positie van het bestaan op het aardoppervlak nuchter genoeg in ogenschouw neemt, werpt de teugels af die tot dusver het ongenoegen van de stervelingen over de beproevingen van het leven temidden van het niet-mooie in bedwang hielden. Daarvoor wordt de verontwaardiging in de moderniteit als grondhouding gelegitimeerd - *on a raison de se révolter*; Prometheus wordt de titaan van de dag en Philoctetes zijn secretaris. […] In esthetisch opzicht betekent de aardse globalisering de overwinning van het interessante op het ideale. Haar resultaat, de bekend gemaakte aarde, is de bol die als vorm teleurstelt maar als interessant lichaam de aandacht op zich vestigt. Van dat lichaam - en van alle andere lichamen op dat lichaam - alles te verwachten: dat zal de wijsheid van ons tijdperk worden.”[449] Verontwaardiging à la Nietzsche als grondhouding, woede als drijfveer om de aarde te ontdekken, te exploreren en om zoals we gezien hebben boven in de grote oorlogen de anderen te knechten. Inzet is het lichaam dat heel dat streven zal moeten gaan dragen. Een mechanisme wordt hier duidelijk: als je op anderen neerkijkt, plaats je jezelf erboven. Deze metafoor van hoog en laag keert terug in talloze situaties in onze maatschappij. Ruimtelijk vertaald zijn er vele voorbeelden ook voordat de moderne tijd zijn intrede deed. De heerser op zijn troon, het altaar op de treden, denk niet alleen aan de katholieke kerken maar ook aan de tempels van de Azteken en Maya’s waar het altaar boven aan de trap stond: vandaar werden de lichamen van de geofferden naar beneden gegooid. Een andere ruimtelijke vertaling van de belangrijkheid van het lichaam zien wij bij de oude Egyptenaren waar de dode Farao een eigen tombe krijgt in de vorm van een reusachtige piramide. De kastelen van de heersers, de villa’s van de machtigen, de paleizen van de uitverkorenen die hun macht aanwenden om te laten zien dat zij iets bijzonders zijn, het wagenpark van de popsterren en sommige religieuze leiders (Bhagwan Shree Rajneesh bijvoorbeeld) het zijn allemaal uitbreidingen (extensies) van het lichaam, een verheerlijkt lichaam dat materieel zichtbaar gemaakt moet worden door de luxe en de overdaad. Het begrip “lijfeigenen” tijdens de slavernij maakt duidelijk dat het lijf bezit is van iemand anders die er *ongeremd* en onbeperkt over kan heersen. Zo wordt het zelf van de eigenaar een zelf dat over leven en dood heerst, dat anderen als bezit en koopwaar beschouwt en daar zelf status aan ontleent. Het voert te ver om deze voorbeelden nader te bekijken maar ook onze tijd kent haar eigen vormen van verheerlijkte lichamen: denk aan de modewereld, de filmwereld, de helden van het filmdoek en de muziekindustrie. Muziek is misschien wel de oudste vorm van een verheerlijking van het lichaam. De stem die de ruimte bestrijkt en vult, het geluid dat het zelf over een ruimte doet verspreiden, aankondiging van een bestaan dat gehoord wil worden. Optredens in moderne muziektempels met duizenden bezoekers maken dit duidelijk.

Het beeld regeert ook het zelfbeeld

“Alles ist möglich, wenn die Zeitbremsen dir entglitten sind.”

Cioran[450]

“Het wezen van de Moderne Tijd is de verovering van de wereld als beeld. Het woord beeld betekent nu: het product van het voorstellende voortbrengen” aldus Martin Heidegger die door Peter Sloterdijk wordt geciteerd in “Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering”[451]

Je kunt concluderen dat wij het lichaam niet meer kunnen denken zonder besef van het feit dat wij als man en vrouw en als bewoners van deze aarde allemaal dezelfde globe bewonen en dat het gedrag van de een effect zal hebben op veel anderen. De politiek van de grote staten maakt dat duidelijk en daarbij denk ik niet alleen maar aan economie, productie en afzet van waren, verkeer van goederen en van geld. Het lichaam gaat samen met de uitbreiding ervan over de wereld, het lichaam is niet meer los te denken van de globe, niet meer van de beeldspraak en de beelden die de ronde doen. Gender, gedrag en identiteitsaspecten van het man-vrouw zijn hebben eeuwenlang hun stempel gedrukt op de samenleving en doen dat (vaak niet onderkend) nog steeds, in de

beeldtaal komen ze voortdurend aan de orde.[452] Pornografie, taal van beelden, op afstand, is een van de grootste conglomeraten op internet: niet alleen de gebruikte netruimte maar ook de financiële omzetten zijn groot. En daaraan vast hangt een hele industrie van "mensenhandel" (legaal en illegaal). Hans Paasche, vermoord door de nazi's, beschrijft met veel humor en zelfrelativering in "Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschand" hoe een inwoner uit Afrika de situatie in Duitsland ervaart en laat hem hierover brieven schrijven naar het thuisland.[453] Zo maken we het eens van de andere kant mee - hoe Europa en de heersende mentaliteit vanuit Afrika wordt ervaren, een tekst trouwens die makkelijk via internet is te downloaden en die nog altijd actueel is omdat ze ons een spiegel voorhoudt ook anno 2011. "Xenofobie" en angst voor vluchtelingen en asielzoekers zijn nog aan de orde van de dag vanuit de kleingeestige houding dat het eigen land kern van de wereld zou zijn en middelpunt van alle activiteit - een vorm van kortzichtigheid die niet in de gaten heeft dat het egoïstische nationalisme en het welbegrepen eigenbelang niet meer van deze tijd zijn. (Ook al wordt dit eigenbelang eufemistisch vermomd als 'vrijheid').
Het moderne lichaam draagt de sporen van een ontheemding, een niet-thuis-bij-zichzelf-zijn in een veilige vertrouwde wereld. Sloterdijk wijt dit aan twee factoren: "De latente metafysische boodschap van de aardglobe aan zijn gebruikers luidde van meet af aan dat alle wezens die zijn oppervlak bevolken in absolute zin buiten zijn, ook al proberen ze nog steeds de geborgenheid te zoeken in paren, woningen en collectieve symboolomhulsels - systeemtheoretici zouden zeggen: in vormen van communicatie. Zolang de denkers geconfronteerd met de open hemel, de kosmos nog als een gewelf konden zien - onmetelijk maar gesloten - liepen ze niet het gevaar in de uitwendigheid kou te vatten. Nog was hun wereld het huis dat niets verliest. Maar sinds ze de planeet, de dwaalster die planten, dieren en culturen draagt omvaren hebben, gaapt er boven hen een afgrond, zodat ze als ze omhoog kijken, in een bodemloos buiten staren. Een tweede afgrond wordt gevormd door de vreemde culturen, die na de etnologische verlichting aantonen dat op een andere plaats alles ook heel anders kan zijn. Wat wij voor de eeuwige orde der dingen hielden, is alleen maar een lokale betekenissamenhang waardoor we gedragen worden - laat die achter je en je zult zien dat er ook heel andere geconstrueerde ordeningsvlotten op de chaos drijven. Beide afgronden, zowel de kosmologische als de etnologische, confronteren de beschouwers met de toevalligheid van hun bestaan. Samen maken ze duidelijk dat het niet het 'verlies van het midden' is dat de immunologische catastrofe van de moderniteit heeft veroorzaakt, maar het verlies van de periferie. De uiterste grenzen zijn niet meer wat ze eens leken te zijn; het houvast dat ze boden was een illusie die we zelf hebben gecreëerd; de bekendmaking van dit verlies (technisch gesproken: de de-ontologisering van de vaste randen) is het dysevangelie van de moderniteit, dat zich tegelijk met het evangelie van de ontdekking van de nieuwe kansen in nieuwe ruimten verspreidt. Een van de kenmerken van dit tijdperk is dat het goede nieuws door het slechte gedragen wordt."[454]

Met deze ontheemding gaat een andere ontwikkeling samen: het zelfbeeld van de mens verandert. Het is in transformatie zou je kunnen zeggen, het wordt getransformeerd, telkens als het zich spiegelt aan de omstandigheden. In de middeleeuwen was het waarschijnlijk minder sterk ontwikkeld en maakte het individu deel uit van een groep of klasse. Daarvan lagen de grenzen vast. Met de opkomst van de steden, het ontstaan van de gilden, verzamelingen van werklieden, en de middenstand komt er beweging in de culturele patronen. De nieuwe mogelijkheden om de wereld te ontdekken, het ontwrichtende effect van (godsdienst)oorlogen, de pest en de hongersnood, de opkomst van de staten, het zijn allemaal factoren die hun stempel hebben gedrukt op het zelfbeeld van de mens. Misschien kun je naast transformatie van de inhouden van het zelfbeeld, bijvoorbeeld de nadruk in de 18e eeuw op passie, ziel, creativiteit en karakter, in de moderne tijd op verstand, argument en intenties, en in de postmoderne tijd op fragmentatie, pluriformiteit en meerstemmigheid,[455] ook spreken van transgressie van het zelfbeeld als zodanig. Dat is de overtreding of grensoverschrijding van het zelfbeeld omdat het lichaam waar dit zelfbeeld aan gekoppeld is en het wereldbeeld waarvan het deel uitmaakt onderhevig zijn aan grote veranderingen veroorzaakt door de technische mogelijkheden. Het centrum van het zelf verdwijnt als het ware en is zwevend geworden zodat we kunnen spreken van een zwevend zelf dat bestookt wordt met allerlei impulsen op sociaal en cultureel gebied.[456] In een netwerk van relaties moet het niet alleen zichzelf

staande zien te houden (staat het nog wel als het zweeft?) maar ook moet het proberen vanuit een houvast of basis de kracht op te brengen om de eigen positie te kunnen bepalen om te kunnen handelen en oordelen. Kortom het moet weet hebben van zijn uitgangspunt om een perspectief te kunnen innemen en te ervaren dat er nog op de een of andere wijze een zelf-centrerende kracht aanwezig is die het zelf bijeenhoudt. Alle vormen van verleiding waar het zelf door de moderne communicatiemiddelen aan bloot staat en waarmee het als het ware ingebed is in een nieuwe wereld van techniek moet het op de een of andere wijze "managen" want anders verliest het zelf het zicht op zichzelf en wordt het een geleefd zelf dat nauwelijks meer echt kan kiezen. Interessant is dan ook de vraag wat de kern is van dit zelf. Is dat de beleving van subjectiviteit? Is dat de ervaring ook van het lichaam in de wereld? Onze opvatting van subjectiviteit is aan het verschuiven. Peter Sloterdijk koppelt deze subjectiviteit in de geschiedenis aan ontremming, aan de praxis, waarbij het subject het idee heeft dat hij zelf de zaken stuurt vanuit een autonome positie. Hij plaatst de ontdekking van deze vorm van subjectiviteit in de geschiedenis aan het begin van de moderniteit: "'Subject-zijn' betekent een positie innemen van waaruit een speler van de theorie op de praktijk kan overstappen. Deze overstap vindt gewoonlijk plaats wanneer die persoon het motief heeft gevonden dat hem van zijn aarzelingen verlost en de remmingen voor zijn daad wegneemt. Van oudsher blijkt de gebiedende dwang - of die nu innerlijk en affectief of uiterlijk en sociaal van aard is - de krachtigste agens van de ontremming te zijn. Maar omdat de activiteitscultuur van de moderniteit zich tegen de heteronomie afzet, zal ze methodes zoeken en vinden om het gebiedende in de ontvanger van het gebod zelf te projecteren, zodat die, als hij toegeeft, slechts aan zijn innerlijke stem lijkt te gehoorzamen. Hierdoor wordt de feitelijke toestand 'subjectiviteit' opgeroepen, geschapen en vervuld. Het is dus de bedoeling dat het individu een stem heeft in de bepaling van de instantie die hem mag gebieden. Deze organisatie van de ontremming blijft in de regel onzichtbaar doordat ze het doet voorkomen alsof de handelende persoon zich op het moment van de overgang naar de handeling niet laten leiden door stormachtige hartstochten en onontkoombare dwang maar door gehoorzaamheid aan erkend goede redenen en zinvolle belangen."[457]

Deze "ontmaskering" van de subjectiviteit die zich achter de stem van de rede en de redelijkheid verbergt om eigen doeleinden na te streven ook al zijn die doeleinden vaker opgelegd omdat de situatie dat vraagt (Sloterdijk noemt het voorbeeld van de ondernemer) haalt het idealisme van de westerse filosofie onderuit die het subject op de troon van de mensheid heeft gezet. Het subject is in dit licht een ontremd zelf dat zich gesanctioneerd weet door een beroep op de rede maar dat tegelijk aan de teugels loopt van hogere "machten". En daarmee zitten we midden in de huidige tijd. In het programma Tegenlicht van de VPRO op maandag 25 januari 2011 werd het effect van het handelen van Wikileaks tegen het licht gehouden onder de titel: "De wereld na Wikileaks". De organisatie Wikileaks blijkt in het bezit te zijn van 250.000 documenten die verslag doen van allerlei diplomatieke conversaties en elektronische correspondentie tussen overheidsambtenaren van verschillende landen. Vaak betreft het "classified" en geheime informatie die niet voor het grote publiek bestemd is. Het lekken van deze gegevens heeft veel losgemaakt bij de betreffende overheden en bij het publiek. De daad van de mensen van Wikileaks wordt in het programma beschouwd als een vorm van protest tegen het establishment. Wat hier aan het licht komt is dat informatie en in het kielzog daarvan privacy open en bloot komt te liggen voor allen die aangesloten zijn op de communicatiekanalen. Wat deze ontwikkeling ook laat zien is dat privacy als subjectief goed van voorbijgaande aard is in de ontwikkeling en dat de datastroom die nu al plaatsvindt waarbij persoonlijke gegevens aan het net worden afgestaan niet meer is tegen te houden. Het individu dat niet als nummer, niet als onderdeel van, maar als subject wil worden aangesproken door allerlei instanties zal daarvoor een prijs moeten betalen: namelijk het prijsgeven van veel persoonlijke informatie. Een totale transparantie wordt gevraagd aldus een van de geïnterviewden. Het subject zal er niet in slagen om de informatie zodanig te bewaren en te bewaken dat hij daar zeggenschap over houdt. Ze ontglipt noodzakelijker wijs aan zijn handen en wordt of hij het wil of niet speelbal van andere partijen die deze informatie aanwenden voor eigen doeleinden. We zien op de sociale netwerken dan ook een vorm van subjectiviteit die zich kenbaar maakt, die kond doet van belevenissen en ervaringen, die meningen spuit. Het is een vorm van subjectiviteit waarbij het zelf zich verspreidt over het net in plaats van te

verzamelen, in te keren in zichzelf en te reflecteren over zichzelf. Met de controle over het expanderende zelf zou het wel eens zo kunnen zijn dat ook de controle over het lichaam verloren gaat. De moderne ontwikkelingen gaan vaak de kant uit van aanpassing van de techniek aan het lichaam[458], zoals bijvoorbeeld beeldschermen met toetsen die aanvoelen als de toetsen van een echte piano om tegemoet te komen aan het leren spelen van piano. De echte piano wordt zo overbodig en kan in zakformaat overal mee naar toe. Maar omgekeerd kunnen we vragen in hoeverre het lichaam moet worden aangepast aan de moderne techniek om de nieuwe ontwikkelingen niet alleen te kunnen volgen maar ook te kunnen gebruiken.[459]

Hoe ver daarin gegaan wordt laten moderne kunstenaars zien zoals Stelarc: "Stelarc is a performance artist who has visually probed and acoustically amplified his body. He has made three films of the inside of his body. Between 1976-1988 he completed 25 body suspension performances with hooks into the skin. He has used medical instruments, prosthetics, robotics, Virtual Reality systems, the Internet and biotechnology to explore alternate, intimate and involuntary interfaces with the body."[460]
De schilderijen Terry Rodgers laten een andere kant zien van de moderne ontwikkelingen namelijk de verveling die toeslaat als alles binnen handbereik ligt wat de moderne consumptiemaatschappij als maatgevend in de reclame en muziekclips laat zien: feest, contacten, gezelligheid, drank, genot, seks als hoogste vervulling. We zien echter feestende sexy mensen in gedachten verzonken, onvervuld verlangen; het lichaam is net als kleding koopwaar, maakbaar, uitwisselbaar.[461]
Het lichaam en lichaam gerelateerde onderwerpen spelen een hoofdrol in toekomstige ontwikkelingen waarbij de beleving van de realiteit in het geding is. Nieuwe organisaties verkennen de weg door deskundigen bijeen te brengen om over nieuwe thema's gedachten en plannen te formuleren zoals de organisatie Hybrid Reality. Een greep uit hun nieuwe programma dat een breed scala van ontwikkelingen bestrijkt:

"Hybrid Reality and Science House together convened a salon to discuss the impact of technology on citizen activism and innovations in governance. Among the many topics debated were the emergent forms of "We-Government," new trade-offs between openness and privacy, gaps between educational preparedness and digital opportunity, and multiplying types of identity.
Breakthroughs in modern medicine will allow us to enhance our bodies and minds beyond what is considered "human" today. What are the medical technologies on the horizon that might turn us into superhumans, and how should we grapple with the ethical issues that accompany such developments? Science House and Hybrid Reality hosted a salon on the impact of our increasing interactions in cyberspace – from making 'friends' on Facebook to having romantic liaisons in Second Life – on our relationships in the physical world. We debated how our behavior in cyberspace is changing our conceptions of friendship, romance, and marriage.
A group of neurologists, educators, and researchers met at Science House to discuss the effects of our growing technological immersion on the brain, and the implications of this trend for our education models." [462]
Tenslotte zijn er nog de utopisten die dromen over onsterfelijkheid, vertegenwoordigers van een technofuturisme die de mens beschouwen als een wezen dat verbetering behoeft of dat kan worden afgeschaft. Zowel de aanhangers van het Cryonisme, mensen die klinisch dood zijn worden ingevroren in de hoop dat ze als de techniek het toestaat opnieuw tot leven kunnen worden gewekt, (of gekloond in een nieuw lichaam), uitgaande van het feit dat hun hersenen deze procedure overleven[463] als de transhumanisten en posthumanisten die beiden het menselijke stadium achter zich willen laten met behulp van de techniek, nemen het voortouw. Ouderdom en dood staan niet op het programma en horen volgens hen niet bij het leven dat in hun ogen uitgelopen is op een mislukking omdat de dood nog niet is overwonnen. Opvattingen over het lichaam uit deze diverse groeperingen verdienen aandacht omdat ze uitgaan van nieuwe technische ontwikkelingen gebaseerd op uitgangspunten en doelstellingen met betrekking tot het lichaam.[464]

4.5 Het uitgesmeerde lichaam

In de film de "Lord of the Rings" gemaakt naar het gelijkmatige boek van de Britse schrijver Tolkien zegt een van de auteurs die de rol van Bilbo Balings vertolkt dat hij het gevoel heeft dat hij in de tijd is uitgesmeerd als boter, hij is namelijk buitengewoon oud geworden door het bezit van de magische ring van de kwade vorst Sauron. Hij zegt: "Gossie, ik voel me helemaal dun, min of meer uitgerekt als je berijpt wat ik bedoel: als boter die over teveel boterhammen is uitgesmeerd. Dat kan niet goed zijn. Ik heb een verandering nodig, of iets dergelijks." [465] Uitgesmeerd is een mooie metafoor om de hedendaagse ontwikkelingen op het gebied van de sociale media via internet en mobiele telefoon te duiden. De mogelijkheden om aanwezig te zijn in de virtuele wereld vanaf de stoel voor de computer zijn eindeloos. De wereld zoals wij die voor het bestaan van de computer kenden uit verhalen, eigen reizen, boeken en later uit films in de bioscoop en via de tv is in een periode van 10 jaar virtueel aanwezig in onze huiskamers en dat elk moment van de dag, op elke plaats op deze aarde waar wij verbinding hebben. Er zijn mensen, jong en oud, die het een belasting vinden om hun aandacht te moeten richten op een wereld waar ze vaak niet om gevraagd hebben maar die toch deel uitmaakt van hun leven. Ze brengen het niet op om hun aandacht te verdelen, zo hun woorden, (of ze laten zich niet verleiden), over de talrijke mogelijkheden die worden aangeboden om contacten te leggen, om zichzelf te tonen (en te manifesteren), om ook een virtueel leven met een dito identiteit te gaan leiden. Omgekeerd zijn er talloze jongeren die het zich niet kunnen voorstellen dat zij hun mobiele telefoon niet bij zich mogen hebben want het is hun "lifeline" naar buiten.

Kenneth J. Gergen schetst in "The Saturated Self', het verzadigde zelf, de dilemma's van de moderne tijd voor het zelf door het enorme aanbod dat gedaan wordt en waarin het zelf zijn weg moet leren vinden in een wereld van mogelijkheden.[466] Uitgerektheid, uitgesmeerdheid, verzadigdheid, het zijn metaforen voor een nieuwe werkelijkheid waarin het zelf zich bevindt, waarschijnlijk met geen tijdperk hiervoor te vergelijken. Odo Marquard die sprak over de these van de wereldvreemdheid in onze tijd zou het wel eens helemaal verkeerd kunnen hebben want de oude wereld waarnaar hij verwijst verdwijnt helemaal. Wie nu niet is aangepast of zich niet kan aanpassen heeft pech gehad want de tijd kan niet terug worden gezet. De wereld die Friederich Nietzsche mistte, waar hij misschien in machteloze woede om treurde, de wereld van Goethe, de natuur waar Heinrich Heine in wandelde, het is voorgoed voorbij. Wim Wenders gaat in de tachtiger jaren van de vorige eeuw op zoek naar plekken in Tokyo waar de Japanse regisseur Ozu talloze films heeft gedraaid.[467] Van die zoektocht doet Wenders verslag. Hij is op zoek naar plekken die een soort van transparantie hebben naar de werkelijkheid die eronder ligt. Beelden van plaatsen die in de films van Ozu regelmatig terugkeerden: mensen in hun gewone dagelijkse leven, treinen die voorbij kwamen, zaken die de camera opving en die een meervoudige betekenis kregen in de film. Wenders voelt zich geconfronteerd met een wereld die vol is met beelden, verzadigd zelfs, maar het is een teveel aan beelden, het zijn beelden die niet meer verwijzen. De mens wordt door de beelden en de taal van de beelden gebombardeerd. En als een zichzelf beschermend individu gaat hij door deze wereld van beelden die hem niet raakt omdat de beelden niet verwijzen. Ze rusten in zichzelf, ze hebben hun tekenkarakter verloren of nooit gehad. Rüdiger Safranski vraagt: "wat is dat, verbeelding? Is het slechts de stof waaruit kunst wordt gemaakt? De verbeelde wereld is er een die iemand zich 'inbeeldt'. Zij is een beeld dat niet afbeeldt, maar zichzelf in de plaats van de werkelijkheid stelt. Zij is een tweede wereld die het gedrag in de eerste kan sturen en zelfs domineren. De verbeeldingskracht bedient zich van materialen waar iedereen van leeft: ervaringen, indrukken, obsessies, wensen. Maar wat ze daaruit maakt, is iets nieuws dat zich ook tegen de overige werkelijkheid kan verzetten. Het denken heeft nooit goed raad geweten met het probleem van de beelden, en vandaag de dag, nu in de beeldenstromen van het moderne mediatijdperk verbeelding en werkelijkheid door elkaar worden gehutseld, weet het nog minder wat het ermee aan moet."[468]

Lichaamsbeelden

Omdat het bewustzijn vrij is en leeft in een wereld waarin vele werelden mogelijk zijn zonder dat het die allemaal kan onderscheiden raakt het denken soms in een spagaat want het bewustzijn produceert ook die beelden. Als Ovidius in zijn metaforen verhalen schildert van transformaties, vooral mensen die veranderen in dieren of planten, is dat een verbeelding van een idee, namelijk dat de mens kan transformeren.[469] Dat de uitkomst van dit proces misschien voor de mens in kwestie niet het meest wenselijke is, dat kan zijn, maar de toon is gezet. Zo noemt Robert Muchembled de moderne mens een uitvinding die in het tijdperk van het absolutisme is begonnen.[470] Hij schildert een soort cultuurgeschiedenis waarin ook het afwijkend gedrag aan de orde komt en de wijze waarop daar tegenaan gekeken wordt. De studie laat vooral zien dat de omgang met het lichaam en de beeldvorming van het lichaam aan veel veranderingen onderhevig is geweest en dat het effect hiervan onder andere zelfbeheersing was. Sigmund Freud zal dit thema veel later oppakken om zijn uitgestelde driftbevrediging te onderbouwen. Dat lichaamsbeelden veranderen wordt ook duidelijk in de autobiografie van Stefan Zweig die door Theo Mulder wordt geciteerd: "In […] *De wereld van gisteren*, beschrijft hij hoe aan het begin van de twintigste eeuw in Wenen de buiken het straatbeeld bepaalden. Gewichtige gezichten, zware pakken, hoeden, een wandelstok, een sigaar en een buik. Ze liepen langzaam, praatten afgemeten en streelden onder het praten hun goedverzorgde, vaak al wat grijs wordende baard. Grijs haar was een nieuw teken van waardigheid. Een respectabel man vermeed het zich te haasten, zou nooit rennen. Haast en lichaamsbeweging werden als vulgair beschouwd. De buik en het zware, met vet behangen lichaam hadden status en weerspiegelden de tevredenheid van de bourgeoisie."[471]

De lichaamsbeelden veranderen met de tijd - het lichaam maakt daarmee deel uit van een beweging. Het lichaam is in beweging en het wordt bewogen. Het is in beweging in de acties die het zelf onderneemt in de wereld maar het wordt ook bewogen door wat er om het lichaam heen gebeurt. De indrukken van de wereld waar het zelf mee te maken krijgt laten ook hun lichamelijke sporen achter. Niet alleen door het biologische verloop van het lichaam in het proces van ouder worden, ook in de herinnering, het geheugen, de indrukken die het leven achterlaat in het zelf en in het lichaam als woonplaats van dat zelf. Het lichaam heeft een eigen geheugen. De reuk is daarvan het bewijs, want geuren doen oude ervaringen herleven. Het lichaam reageert ook op onprettige situaties door het zelf te manipuleren. De inname van voedsel en het hongergevoel wijzen in die richting. Mensen eten om emoties te baas te kunnen, ze eten om getroost te worden, of om met stressvolle situaties om te gaan.
Het lichaam legt getuigenis af van de handelswijze zoals ook bij het onthouden van eten aan het lichaam en het overgeven na een bui van vraatzucht. De omgang met anorexia zou vanuit het lichaam bekeken moeten worden om te ervaren welke rol het lichaam in deze speelt. Het instrumentele denken dat in de natuurwetenschap een belangrijke rol is gaan vervullen is ook doorgedrongen in de medische wetenschap. Het meest duidelijk komt dit aan het licht als niet een mens, een persoon met een hart wordt aangesproken, maar alleen gekeken wordt naar de aard van de klachten en de wijze waarop via medicijnen of ingrepen hieraan gewerkt kan worden in een behandelingsplan. De "ziekte" of de klacht waarachter zich een "objectief organisch probleem" verschuilt kan vanuit een medische strategie worden aangepakt maar het lichaam is meer dan een hart en de persoon die de klachten uit is gebaat bij een andere benadering.

Eduard Kaeser die in "Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Anthropologie in einer Welt der Geräte" uitgebreid stilstaat bij de rol van de techniek in onze tijd en de technische benadering van het lichaam spreekt over een "narratief" van het lichaam. Daarmee bedoelt hij dat het lichaam ook getuigenis aflegt van de persoonlijke biografie en dat deze biografische elementen fundamenteel zijn in de benadering van het lichaam.[472] Psychisch welbevinden en lichaamsgesteldheid zouden wel eens meer samen kunnen gaan dan de artsen vermoeden. De begrippen concordantie en disconcordantie (die uit een andere context stammen)[473] kunnen deze relatie tussen lichaam en psyche uitdrukken als het lichaam ook een eigen stem heeft die vertaald wordt in lichamelijke

uitingen als ziekte en lichamelijk ongemak. Stress bij jongeren die neerslaat in de vorm van een muisarm, rug- en nekklachten, eenzaamheidsproblemen die zich vertalen in buikpijn, gespannenheid, zich nooit thuis voelen zijn daarvan een voorbeeld. Als het levensverhaal en de ervaringen een plek krijgen in een constitutie waarin het zelf vorm kan geven aan zijn leven zodat het er beter van wordt zal dat vermoedelijk niet leiden tot lichamelijke klachten omdat het lichaam daarvan mee profiteert. Een voorbeeld is de omgang met ernstige levensproblemen: als er bijvoorbeeld gepraat kan worden, als betekenisvolle gebeurtenissen daardoor een plek kunnen krijgen waarmee het zelf verder kan met zijn leven, en er een optie is op toekomst en geluk, levert die ervaring achteraf gezien veel voldoening op en is het zelf sterker geworden. Dan hebben de problemen een plek gekregen, een duiding en beheersen ze niet meer het leven van het zelf die eronder gebukt gaat, met alle lichamelijke effecten van dien. Als het lichaam ziek is geworden van de situatie van het zelf in de wereld kan het beter worden als het zelf in de gaten krijgt waar de oorzaken van de ziekte liggen. Dat is het begin van het genezingsproces. Stress is daarvan een mooi voorbeeld. Maar zoals boven geschilderd kan het zelf ook overdonderd worden door wat er in de wereld allemaal te koop is - en als het zelf "niet rust in zichzelf" kan het zo omtuimelen bij de geringste tegenslag of het kan zichzelf verliezen door achter alles aan te lopen.

Gelatenheid

Martin Heidegger heeft een bepaalde houding ten aanzien van de wereld ook wel gelatenheid genoemd, een soort van basisstructuur die de mens in staat stelt om zich te verhouden in het "Dasein" tot alles wat op je weg komt. Het begrip is mede ontleend aan de geschriften van Meister Eckhardt.[474]
"Dass "Gelassenheit" ein Stichwort in Heideggers späterem Denken einer „Topologie des Seins" ist, ist wohl bekannt. Aber was bedeutet eigentlich "Gelassenheit" für Heidegger? Und wie denkt er das Sein als Topos? Um diese Fragen zu beantworten wenden wir uns an einen wichtigen Text: das erste der Feldweg-Gespräche (1944/45): „Ἀγχιβασίη. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen".
Der spätere Heidegger denkt das Sein als ein Zeitspielraum, in dem das menschliche Dasein sich aufhält. In der Feldweg-Gesprächen nennt er die eigentliche Art und Weise dieses Sichaufhaltens, d.h. die Grundstimmung mit der der Mensch sich zum Sein beziehen soll: die Gelassenheit. Die Lichtung bzw. der Zeitspielraum des Seins wird wiederum als ein „verweilende Weite" gedacht. Diese "Gegend aller Gegende" nennt Heidegger die "Gegnet".
Um diese zwei Schlüsselbegriffe—Gelassenheit und Gegnet—zu verstehen, müssen wir aber sie in ihren Beziehungen zu zwei anderen Begriffen erklären: Wille und Horizont. Der Wille ist das, dem gegenüber der Mensch gelassen werden muss. Genauer gesagt, der Mensch muss vom vorstellenden Denken als einer Art des Wollens frei werden. Dieses Denken als Wollen ist ein „transzendental-horizontales Vorstellen", insofern es vorläufig über das Seiende hinaus steigt, um einen transzendentalen Horizont zu bestimmen. Innerhalb einem solchen Horizont kann ein Ding sich als ein Gegenstand, jedoch nur als ein Gegenstand für ein Subjekt zeigen. Aber der Horizont, sagt Heidegger, ist eigentlich „nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen", und auf diesem Offenen beruht eigentlich das Ding. Dieses Offene ist die Gegnet, und das Denken das ihr entspricht ist ein gelassenes Denken. Diese Gelassenheit ist ein "Nicht-Wollen", das jenseits des "Bereiches des Willens" ist, weil es "außerhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität" liegt."[475]
Heidegger spreekt dus over een grondhouding, over hoe je in het leven kunt staan. Een houding die niets meer met iets willen, noch met een actieve of passieve houding te maken heeft. Maar wel een houding die door het lichaam mogelijk wordt gemaakt waarin het zelf gevraagd en aangesproken wordt: "Heidegger kann uns hier erneut den Weg weisen, weil seine Position den wohl schärfsten Kontrast zur Oberflächenwelt heutigen Konsums bildet. Im Zentrum seiner analyse der Technik figuriert nämlich ein scheinbar banales neutrum: das Ding. Das Ding als Gegenpol zu gerät und Ware. Um für Heidegger

Ding zu sein, muss etwas strengen Auflagen genügen. Nicht alles ist "Ding". Es gibt heute sogar sehr wenige Dinge. Was heisst das?
Etwas ist ein Ding, wenn es in einer ganz bestimmten Konstellation von vier Orientierungspunkten eingebetet ist, die bei Heidegger die Bezeichnung "Geviert" trägt. Die vier Orientierungspunkte sind Erde, Himmel, Sterbliches und Göttliches. Ein Ding vermag sie in ein wechselseitiges Verhältnis zu bringen, sie zu "Versammeln". Heidegger macht hier -wie anderswo auch - höchst eigenwillig und fruchtbaren gebrauch von der Etymologie. "Ding", thing, hat alten Wortsinn nach: Versammelung, Zusammenkunft, Gerichtsversammlung zum Verhandeln über eine Sache (res). Davon abgeleitet das Verb "dingen". Jemanden dingen heisst, ihn verpflichten, in Anspruch nehmen. Ding ist, was uns ganz in Anspruch nimmt, uns ausgeht, uns ein Anliegen ist. Deshalb "dingt" (uns) das Ding."[476]
In ons Nederlands taalgebruik komt het begrip ding terug in geding, afdingen, en ook wij kennen de dingplaats in het midden van een dorp waar bij een oude boom recht werd gesproken op een bepaalde kerkelijke feestdag.[477] Maar wat bij Heidegger naar voren komt en wat voor ons van belang is voor een houvast van het zelf is het feit dat het ding aanspraak maakt, het ding doet een beroep op het zelf waardoor het zelf een taak krijgt, gevraagd wordt. Het zelf kan zich via het ding manifesteren, het zelf krijgt de kans om te ontdekken dat in het ding een uitdaging ligt waardoor ook het zelf meer gewicht krijgt. En als het zelf zwaarder wordt kan het beter zijn grenzen bewaken en wordt het niet door elke klein briesje van tegenslag omgeblazen. Het zelf dat ontdekt heeft wat voor hem belangrijk, "wichtig" is geworden, dat wil zeggen daardoor gewicht krijgt, bijvoorbeeld een relatie, bijvoorbeeld zinvol werk, belangrijke ontdekkingen die om een vervolg vragen, dat zelf heeft zijn missie, zijn doel in het leven ontdekt en kan er helemaal voor gaan. Andere zaken, andere verlokkingen zijn dan relatief. Dan is er geen sprake van een verzadigd zelf, maar van een zelf dat keuzes kan maken en dat de dingen kan afwegen omdat het weet heeft van het gewicht van de dingen. Dat is dan ook meteen een zelf dat niet met iedereen vriend hoeft te zijn omdat echte vriendschappen tijd vragen en wederzijds zijn. Dat wil zeggen een bevestiging van datgene wat het zelf als missie beschouwt en waarin de vriendschap verdiepend kan werken, feedback kan geven, en wat al niet meer.

Een zekere gelatenheid schuilt ook in het wandelen, het flaneren, het door een stad slenteren zonder vooropgezet doel, als een vorm van traagheid, een langzame nieuwsgierigheid voor wat er zoal op je weg komt. Walter Benjamin doet er uitgebreid verslag van en sindsdien heeft deze vorm van "freischwebende Aufmerksamkeit" hernieuwde aandacht gekregen.[478] Benjamin heeft zijn indrukken tijdens de wandelingen in de straten van Parijs vastgelegd voor het nageslacht. Ook Eduard Kaeser stelt een herbezinning op het wandelen voor: de stad benaderen vanuit de positie van de wandelaar waarbij de zintuigen alle ruimte krijgen en het lichaam maatgevend is.[479]
"Eine banale Praktik wie das Gehen gewinnt im technischen Kontext eine neue anthropologische Bedeutung. Das heißt, Gehen kann zum Fokus des Bewegens werden. So wie die Hyper-Komfortisierung des modernen Haushalts eine Art von Rückkehr zum Selber-Hand-anlegen bewirkt, so erleben wir heute eine Art von Wiederentdeckung des Gehens im Zeitalter der Hyper-Mobilisierung. Die Popularität von Geh-, Lauf- oder Wanderpraktiken verlockt einen geradezu, von einem neuen „Pedestrianismus" zu sprechen. Natürlich muss auch hier mit der typischen Ambivalenz im technischen Kontext gerechnet werden. Auffällig genug vermarktet die moderne Ertüchtigungs- und Wellnessindustrie das Kompensationsbedürfnis nach Eigenbewegung, vom Aerobic-Kurs über den Hometrainer bis zum Joggen. Nicht selten wird ja die Kompensation selbst wiederum als technische Praktik betrieben: Man verschafft sich die Ware „Bewegung" und „Fitness" in kleinen Zeitportionen auf dem Hometrainer, um sich den Anforderungen der Gerätewelt als effizientes Gerät buchstäblich anzupassen.
Mobilität bei Sinnen meint selbstverständlich etwas anderes als solche Bewirtschaftung des Bewegungsdrangs. Sie beginnt im Kopf. Ich denke, also gehe ich. Man kann deshalb den Pedestrianismus anders, subversiver, buchstäblich als Möglichkeit der Unterwanderung technischer Fortbewegungsformen interpretieren. Wie vielfältig und uneinheitlich die Geh-Motive des modernen Menschen im technischen Kontext sein mögen, so lässt das Gehen das zentrale Charakteristikum fokaler Praktiken erkennen: das Sammeln. So ist Wandern ausdrücklich nicht möglichst rasche und komfortable

überwindung von Distanzen, auch kein bloßes Sich-Bewegung-verschaffen, sondern eine sammelnde Bewegungsform. Wandernd nutzen wir nicht Zeit, wir verbringen sie. Man sammelt Eindrücke. Der langsame Erfahrungsduktus des Gehens lässt diese Eindrücke nicht einfach in einer schnellen Flucht von Bildern vorbeischießen.
Vielmehr gewährt er ihnen Zeit, sich im Körper des Gehenden anzusiedeln. Wo wir Atem haben, erhalten auch die Umgebungen Atem, bilden sie Atemkreise, Atmosphären. Korrespondierend zur fokalen Praktik des Gehens setzt der Umgebungsraum dann „Körper" an, wenn er unsere Körper, unsere Sinne in Anspruch nimmt.
So verstandenen Pedestrianismus gälte es heute primär für die urbanistische Planung und Politik nutzbar zu machen." Nicht im gängigen Sinne, dass dem Fußgänger in entsprechend eingerichteten Zonen sein Platz und sein Recht (primär als Konsument) eingeräumt wird.
Vielmehr müsste auch hier im Sinne der Dialektik der Entlastung durch den motorisierten Verkehr auf den andern, den pedestrischen Verkehr als einer notwendigen anthropologischen Dimension der Städte aufmerksam gemacht werden. Also in diametralem Gegensatz zu Visionen eines Le Corbusier, der nur mit Verachtung vom krummen Weg des Menschen als vom „Weg des Esels" sprach:
„Die gekrümmte Straße ist Ergebnis der Laune, der Lässigkeit, der Ermüdung, des Erschlaffens, der Tiernatur. Die Gerade ist ein Widerstehen, ein Tun, ein bewusstes Handeln, das Ergebnis der Herrschaft über sich selbst."”[480]
Deze zelfbeheersing, macht over het zelf en de ervaring van het effect van je stappen, de ruimte die je beleeft onder het wandelen, de gedachten die daarbij opkomen, als deelnemer aan het “voetvolk”[481], is nog verder uit te breiden met ervaringen van wandelaars. Heinrich Heine doet uitgebreid verslag van zijn wandeltochten door Duitsland en het is een lust voor oor en oog om met hem mee te lopen als lezer.[482] Daarmee zijn wij bij het volgende thema gekomen van de concrete ruimte die door het lichaam wordt bereisd en bewoond.

4.6 Lichaam en (ruimte)rituelen

“Wir tranken das Blut wie Wasser. Getrieben von Durst, Hunger, wir tranken es aus Übermut. Nachdem wir das Schwein abgestochen hatten, rührten wir das Blut ein paarmal in der Emailleschüssel um und tauchten unsere Becher hinein. Manche tranken einen ganzen Liter, am liebsten kalt, weil es so besser hinunterglitt. Es schmeckte süss, wie ein sehr süsser Muscadet, erfrischend, und den Appetit verdarb es auch nicht, es tat im Gegenteil dem Magen gut. Jedesmal nach dem Mittagessen in der Kantine, es gab Kaldaunengulasch oder Schmorfleisch, gingen wir mit einem Stück Brot und frischen Paprikaschoten in die Fettschmelze hinunter und brieten Fleisch oder Speck, soviel wir nur herunterschlingen konnten. Wir waren ungemein kräftig.”

István Örkény[483]

In de film “Narayama-bushi kô” uit 1983, De ballade van Narayama van de Japanse regisseur Shohei Imamura[484] bestaat het volgende gebruik: oude mensen die op leeftijd zijn gekomen en die voor de gemeenschap geen echte bijdrage meer leveren en alleen maar voedsel kosten worden op een goede dag door de oudste zoon naar een plek in de bergen gebracht om daar te sterven van de honger. In ons verhaal brengt de zoon zijn moeder naar die plek. Hij heeft er erg veel moeite mee terwijl zijn moeder erop aan blijft dringen dat hij die taak volbrengt. Uiteindelijk eindigt de film hiermee. Dat dit niet zo vanzelfsprekend is bewijst een andere verhaallijn in de film waar een zoon zijn oude vader weg wil brengen, maar de vader verzet zich. Halverwege de reis wordt de tegenspartelende vader in het ravijn gegooid. Botten van geraamtes langs de weg tonen aan dat het einddoel vaker niet gehaald wordt. Op de stervensplek in de bergen liggen echter ook talloze overblijfsels van dode lichamen, een teken dat deze traditie al heel erg oud is.[485] Het is een ritueel dat op een humane wijze tracht te regelen dat de voedselvoorraad voor hen bestemd blijft die nog toekomst hebben. Het ritueel is echter alleen maar humaan als de persoon die het betreft om weggebracht te worden er ook klaar voor is en ermee instemt. Anders ontbrandt een strijd en overwint de sterkste.

Meestal is dat niet de oude vader of moeder. Misschien is dit voorbeeld een extreem geval van een zelfgekozen dood, extreem omdat de dood plaatsvindt als gevolg van honger en dorst, maar de serene beelden van een mediterende langzaam stervende persoon, iemand die er klaar voor is, komen op mij niet zo negatief over. De rituelen waar wij voor kiezen tijdens de ouderdom om oude mensen te verzorgen en te laten sterven zijn niet per sé humaner dan de zelfgekozen dood door versterving. De emotionele belasting rond het besluit om euthanasie toe te passen op verzoek van de persoon zelf, de afhandeling daarvan en de complicaties daarom heen zijn niet te onderschatten. Euthanasie zou je een ritueel kunnen noemen om de dood te verwelkomen en om het leven af te sluiten door een redelijk abrupte ingreep. Het is een vorm van heterotopie die de overgang gestalte geeft in een vorm van handelen waarin alle partijen betrokken zijn op en eigen wijze en die door dit ritueel met elkaar verbonden worden op een nog ongekende wijze.
Na de dood vinden er rituelen plaats om met het dode lichaam om te gaan. Wij kennen in het Westen de begrafenis en de crematie. In India werd en wordt de crematie vaak in het openbaar uitgevoerd. In Tibet bestond de praktijk het lichaam in stukken te snijden en aan de gieren te voeren. In delen van Afrika werd een lichaam in de hut begraven, zo was de dode steeds bij de levenden aanwezig. Begrafenisrituelen zijn er in alle soorten en maten en ik noem ze hier omdat ze een belangrijk deel uitmaken van de rituelen rond het lichaam.

Aan de andere kant van het spectrum staat de geboorte van een nieuwe mens. Geboorterituelen zijn er ook overal op de wereld. In de christelijke ritus is de doop, de onderdompeling in het water, in feite een nieuwe tweede geboorte die hier gevierd wordt. Bijpassende objecten zoals doopkleding, bepaalde cadeau's (ook streek en plaatsgebonden) en voorwerpen spelen hierbij een rol. Ook op deze praktijk ga ik nu niet nader in omdat dit te ver voert. Ik sta dus niet echt stil bij de rites de passage en ook niet bij religieuze riten (en hun symboolwaarde) in religieuze ruimtes zoals tempels en kerken.[486] Ik beperk me tot een selectie van rituelen met betrekking tot het lichaam die voortbouwen op datgene wat reeds boven is gezegd en die vooral te maken hebben met het begrip ruimte, leefruimte en woonruimte. En met het tijdelijk karakter daarvan wat kenmerkend is voor een heterotopie als tegen-ruimte/niet-ruimte/doorgangs-ruimte en vreemde-ruimte.
Wat de ballade van Narayama ook laat zien is dat het gezin, de familie geconcentreerd is in een woonruimte, een huis. Daar speelt zich een groot deel van het leven af, zeker in de winter als de sneeuw het gaan buiten tot het minimum beperkt omdat hij metershoog ligt. Het gezin zit dus dicht op elkaar en een begrip als privacy is nauwelijks ontwikkeld of bekend. In het huis draait het naast de huishoudelijke taken zoals kleding verstellen of maken, schoonmaken, het maken van gebruiksvoorwerpen of andere zaken waar de wintertijd goed voor is (muziek maken, verhalen vertellen) vooral om voedsel. Het opslaan en het bereiden van voedsel. De voorraadplaats waar het voedsel wordt bewaard is belangrijk. Een gezin in de film, dat het niet breed heeft en leeft van het stelen van de voorraad van anderen wordt, als de diefstal ontdekt wordt, collectief door de dorpsgenoten in een grote kuil gegooid en levend begraven. Dat is de straf voor diefstal van zo iets belangrijks als voedsel. Voedsel staat voor leven en voor overleven, zeker in tijden van schaarste waar het land niets opbrengt.

Focussen en verzameld worden

"Die innere Form einsammeln,
die an den gleichen Stellen wie die andere anfängt,
aber die dann
wie ein Krug zum eigenen Durst geht.
Die Form einsammeln, die kein Gegenbild von irgend etwas ist,
die sich nicht um die Welt kümmert,
auch nicht um die anderen Formen,
und die sich angeblich manchmal

nicht einmal um den eigenen Körper kümmert, der sie hält.
Sie an ihrer umgekehrten Quelle einsammeln,
an ihrem umgekehrten Ausbruch,
an ihrer Geste derart inniger Intensität,
dass sie die andere Seite erschaffen könnte.

Die einzige Form einsammeln, die uns einsammeln
und die andere verschwinden lassen könnte,
die sich nach aussen hin irrte."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[487]

Kernplaats in het huis (was) is de haard of de plek waar het vuur gestookt wordt: dat geeft niet alleen warmte maar daar vindt ook de voedselbereiding plaats en in Japan het koken van het water voor de thee.
Deze vuurplaats verzamelt de mensen in het huis om zich heen, het geeft hen warmte en de ogen zijn gericht op het vuur: de haard heeft de kracht om de omstanders erop te laten focussen. Eduard Kaeser beschrijft dit als volgt als hij spreekt over het "ding" (in de trant van Martin Heidegger):
"Ein Ding ist fokal: ein Lebensherd. Es sammelt und versammelt funktionelle und zeremonielle Aspekte des Alltagslebens. […] in und durch unsere Physis, in unserer ganzen körperlichen Teilnahme und unserem körperlichen Engagement.[488]
Noch vor einer oder zwei Generationen gehörten in mitteleuropäischen Städten Holzhacken oder Kohleschleppen zum normalen häuslichen Alltag im Winter. Zweifellos war damit vieles verbunden, was durch die moderne Zentralheizung als überwunden gilt: Körperliche Anstrengung, unregelmäßige Temperaturverteilung in den Räumen, Feuergefahr. Aber umgekehrt kann man darin auch einen Verlust der Qualität Wärme sehen, eine Entkörperlichung der Wärme. Das Ofen- oder Herdfeuer birgt in sich eine körperliche, sinnliche, imaginative und a fortiori-erotische Qualität. So gesehen, ist der Herd nicht nur Quelle thermischer Energie, sondern auch Sammlungsort vitaler menschlicher Bedürfnisse: Lebensherd im wahrsten Sinn des Wortes.
Wie Gaston Bachelard in seiner Psychoanalyse des Feuers zu bedenken gibt, kann es von Vorteil sein, den Blick auf Praktiken früherer Epochen und anderer Kulturen freizumachen von einem „starrsinnigen Utilitarismus". Wir sollten aufhören, uns „den vorgeschichtlichen Menschen unter dem Gesichtspunkt von Unglück und materieller Not vorzustellen". In diesem Sinne ist es wahrscheinlich auch eine allzu technikdiktierte Vorstellung, das Werkzeug sei nur eine Entlastung des „primitiven" Menschen. Womöglich war das, was wir aus heutiger Sicht bloß als Last und Plackerei betrachten, dem frühen Menschen durchaus auch Quelle der Lust. „Vielleicht waren unsere Vorfahren viel empfänglicher für die Lust, viel weniger empfindlich gegenüber dem Leiden," schreibt Bachelard:
„Das wohlige Gefühl der körperlichen Liebe hat wohl auf viele Erfahrungen der Urmenschen ausgestrahlt, Man braucht Zeit und Geduld, um ein Stück Holz in Brand zu setzen, indem man es in die Rille eines zweiten, dürren Holzstücks einführte. Aber für ein Wesen, dessen ganze Träumerei sexuell ausgerichtet war, mag dieses Verfahren sehr angenehm gewesen sein. Vielleicht hat der Mensch bei dieser zärtlichen Verrichtung singen gelernt. Jedenfalls ist es eine unverkennbar rhythmische Arbeit, eine Arbeit, die dem Rhythmus des Arbeiters entgegenkommt (..) Sobald man zu reiben beginnt, verspürt man die außen entstehende Wärme und zugleich das wohlige Gefühl einer angenehmen Betätigung.""[489]

"Dingen" in de ruimte zoals het haardvuur of van de ruimte (een berg, een rivier, een boom) zijn dus in staat om mensen, lichamen, om zich heen te verzamelen en hen te laten focussen in de omgang ermee. Dit focussen wordt door Kaeser een antropologische constante genoemd die kenmerk is voor de mens. Maar niet alleen natuurlijke dingen ook de moderne techniek en de voortbrengselen hiervan vallen volgens Kaeser hieronder. Het bestaan van het internet, het gebruik van de mobile telefoon zijn voor mij hier voorbeelden van. De Tv-uitzendingen die bij bepaalde gebeurtenissen miljoenen aan de buis kluisteren, sportgebeurtenissen, demonstraties, acties voor bepaalde zaken het zijn

allemaal vormen van rituelen waarbij verzamelen (verzameld worden) en focussen centraal staan en waarbij vaardigheden worden gevraagd die de hele mens, het hele lichaam betreffen.[490] Op het eerste gezicht hebben technische apparaten het kenmerk dat ze handelingen aan het gezicht onttrekken. Handelingen die tot doel hebben het leven te veraangenamen want daarvoor wordt de techniek ingezet. Apparaten nemen handelingen over. Ook in het negatieve geval als het de oorlog betreft. Het geweer als middel om de vijand te doden neemt het handwerk van hakken en steken met het zwaard over. De bajonet op het geweer is eigenlijk een tussenfase omdat het geweer te weinig kogels heeft om effectief te zijn en omdat de stormloop op de vijand gehuldigd wordt als aanvalswapen. De eerste wereldoorlog wordt modern genoemd vanwege de inzet van allerlei oorlogstuig maar in feite zijn het de soldaten die de opmars bepalen omdat veelal het lopen van de infantrie-eenheden het tempo bepaalt. En dat lopen is niet effectiever dan het tempo van de Romeinse legers die per dag soms 40 km konden afleggen met bepakking. Tweeduizend jaar lang is daar geen verandering in gekomen. De legers te paard zijn altijd kleine legers gebleven omdat paarden kostbaar zijn en moeilijk te vervangen omdat er een gebrek aan is. In de Eerste Wereldoorlog werden paarden van particulieren gevorderd omdat ze nodig waren voor de oorlog. De meesten zijn nooit meer terug gezien opgeofferd aan de moloch van het ontketende geweld. De mongolen waren eigenlijk het enige volk dat effectief het paard heeft ingezet om grote delen van de toenmalige wereld te onderwerpen maar dat duurde maar net zolang als er mensen waren om de macht politiek en administratief te handhaven en aan dat laatste ontbrak het.

Daarin zijn de Romeinen tot op heden onverslaanbaar gebleken door eeuwenlang een administratief en militair apparaat op de been te houden dat zijn weerga niet kende. Vermoedelijk heeft geen andere cultuur onze Westerse samenleving zo bepaald en beïnvloed als de Romeinse en is het verval van deze cultuur, een proces van decennia en eeuwen, al heel lang en nog steeds onderwerp van gesprek.[491] Wat de Romeinen hebben laten zien is dat zij uitstekend gebruik hebben gemaakt van de ruimte en dat in velerlei opzicht. Ze hebben hun leger ingezet om de ruimte te veroveren en te consolideren door verdedigingstorens en muren. Daarnaast hebben ze een wegennet aangelegd om goede verbindingen mogelijk te maken en snelle koeriersdiensten te verzorgen. Handel en economie zijn bij vervoersmiddelen op weg en water gebaat en kunnen niet zonder. Ze hebben de lokale bevolking ingeschakeld om mee te besturen, en ze hebben hen deelgenoot gemaakt van de Romeinse cultuur hoewel dat niet zonder slag of stoot ging.[492] De leefwereld van de stammen in het veroverde gebied werd vertrouwd gemaakt met Romeinse zeden en gebruiken door overal in het land boerderijen (villa's)[493] en tempels, badhuizen en beginnende steden (legerplaatsen die uitgroeiden tot een stad zoals Parijs, Trier en Keulen bijvoorbeeld) te bouwen. De Romeinen hebben hun wereld geëxporteerd en niet zonder succes. Eeuwen na de val van het rijk grijpen heersers zoals Karel de Grote, de Duitse keizers, Napoleon, Mussolini en talloze anderen terug naar het voorbeeld van de Romeinen. Op het gebied van de militaire macht, namelijk het inrichten van het leger, de wijze van oorlogvoeren, de strategieën, de parades na een overwinning (huldiging en triomfbogen in Rome), het appèl, de exercities, en noem maar op hebben zij hun rituele sporen achter gelaten. Ik heb dit voorbeeld van de Romeinen naar voren gehaald als een illustratie van het ruimtelijk effect van hun handelen: hun verzamelen en focussen op de toenmalige wereld als doel. Dit in tegenstelling tot de focus in het eenvoudige woonhuis op de haard.

Het landschap is een technische wereld

Het voorbeeld van de Romeinen maakt ook meteen duidelijk dat wij met onze nieuwe techniek in een totaal nieuwe wereld terecht zijn gekomen waar vervoersmiddelen en architectuur de beleving van de ruimte ingrijpend hebben beïnvloed[494]. Als de mens vanuit zijn lichamelijke conditie gezien een "Homo viator" en een "Homo spectator" is, een mens die reist (en wandelt) en waarneemt, dan is het landschap daarvan een product. Eduard Kaeser beschrijft deze ontwikkeling en laat ook de veranderingen zien die de moderne techniek in de beleving van het landschap als leefwereld heeft gebracht:

“Kurt Lewin hat sich in den 1930er Jahren eingehend mit dem besonderen Charakter des vom Weg gegliederten Lebensraums beschäftigt. Er nennt Landschaft hodologischen Raum. Dessen Eigenart bestimmt der Weg, das heißt also letztlich der wandernde Mensch, der homo viator. Dadurch stellt er sich schon im Ansatz als völlig verschieden vom mathematischen Raum der Geometrie oder der kartographischen Projektion heraus (Mathematik setzt den immobilen homo spectator voraus). Geometrisch ist Entfernung eindeutig festgelegt als Distanz zwischen Start- und Zielpunkt (eindeutig bei gegebener Metrik). Hodologisch dagegen ist die Entfernung nicht nur abhängig von den Eigenheiten des Geländes, sondern auch des Wanderers. Je homogener, desto geometrischer das Gelände, desto mehr nähert es sich dem Charakter des mathematischen Punktraums an. Wenn Ort und Weg zusammengehören, dann sind auch Nähe und Ferne nicht bloß eine Frage der Distanz, sondern der Bewegungsform; dann bestimmt die Art des Näherns den Charakter von Nähe und Ferne. Kann man von einer Qualität der Distanz sprechen? Sicher nicht im mathematischen Raum. Hier wird Nähe theoretisch als Abstand gemessen, praktisch als „überwundene" Distanz. Sie ist Gelände-indifferent. Anders im hodologischen Raum. Distanz gewinnt hier Qualität, indem der Weg-Raum zwischen Orten nicht einfach als Abstand überwunden wird. Der Weg passt sich dem Gelände an, absorbiert gewissermaßen dessen Physis (der Falten, Flanken, Schultern, Rippen, Bänder und so weiter). Wege zumindest die alten wurden meist nicht geplant und vorsätzlich angelegt, sondern entstanden aus dem Gelände. Sie sind mehrfach betretener, ausgetretener Boden, eine menschliche Weiterentwicklung von Wildwechseln. Und damit auch ausgesetzt den Witterungen, den Verschiebungen und Verwerfungen der Oberfläche, den Kräften der Erosion und Tektonik, die sich Weg und Raum unverwechselbar einschreiben. Deshalb wird die Wegdistanz nicht einfach in Kilometern „überwunden", man verbringt sie vielmehr (man steht sie eventuell auch durch; Heidegger würde wohl sagen: man „verweilt" sie). Dies dürfte ein Grund dafür sein, dass Wanderwegschilder Distanzen normalerweise zeitlich, in Wegstunden, angeben.”[495]

Ik citeer Kaeser wat uitvoeriger omdat hij laat zien wat de veranderende houding ten aanzien van het landschap teweeg heeft gebracht bij de mensen en omdat ik als landschapschilder hierin sterk betrokken ben. In mijn werk maak ik al jaren gebruik van foto’s. Soms zijn dat oude vergeten afbeeldingen van bergen en rivieren die in kleine mapjes aan de toeristen zijn verkocht als vorm van aandenken. Sommige foto’s stammen van voor de Tweede Wereldoorlog. Soms zijn het ook foto’s die ik zelf of anderen van landschappen heb gemaakt. Bergen, sneeuwlandschappen, moeras, vennen, rivieren, zijn de thema’s van de foto’s die ik gebruik in mijn landschappen. De foto krijgt een plek op het papier en om de foto heen schilder ik een fictief landschap. De foto geeft de aanleiding en de inspiratie voor het schilderij. Welke gedachten zitten hier achter?
Wij leven in een tijdperk waarin het landschap weinig geheimen meer heeft en niet meer als betekenisvol worden ervaren zoals bijvoorbeeld in de romantiek. De meeste plekken op aarde zijn verkend. En wat geen geheim meer heeft is minder interessant. Deze vorm van desinteresse kan men “landschapsverstoring” noemen die in het eigen lichaam als een vorm van waarnemingsverlies plaatsvindt: het landschap wordt niet meer gezien of het wordt puur functioneel beschouwd als ruimte waar men doorheen moet om van a naar b te gaan.[496]

Het landschap beweegt ook niet zoals een film dat doet. Daardoor valt het niet op. Reizigers die een landschap op foto of film vastleggen zien soms pas thuis wat ze hebben gezien. Het landschap is een esthetische categorie geworden. Men kent het uit de kunst en men ziet het ook vanuit de kunstbeleving. We zijn verleerd het landschap te zien zoals het zich voor ons uitstrekt omdat we in een andere tijd leven dan de ontdekkingsreiziger. We zien ruimte vooral om te gebruiken, bergen om te skiën of te beklimmen. Deze verandering van het landschap wordt ook wel een verandering van de plaats in de *niet-plaats* genoemd (Marc Augé)[497] en dus in de woorden van Foucault de heterotopie, een kenmerk van de huidige tijd en de huidige mens die nergens meer thuis is. De plaats is geen verzamelpunt van identiteit meer, van geschiedenis en relaties, maar wordt doorgangsplaats, transit-plek, passage. De snelweg leidt door het landschap dat aan het oog wordt onttrokken omdat de weg verdiept is aangelegd. Zo ziet de reiziger alleen verkeersborden. Het landschap is tot tekst geworden.

Het landschap is in de greep gekomen van de planners die het als een totaliteit beschouwen die bewerkt moet worden: het totale landschap is een volledig plaats-loos, gemobiliseerd en planloos gecontroleerd landschap (Rolf Peter Sieferle)[498]. Daarnaast is de concrete geografie niet meer belangrijk. Daarvoor komt de topologische ruimte in de plaats waarbij de stoffelijke structuur geen rol meer speelt maar waar het cybernetisch denken overheerst. De mens wordt zo losgemaakt van het concrete landschap. Dit denken roept echter ook een tegenbeweging op waarin de aarde als materie nieuwe aandacht krijgt in kunstwerken. Land-art is een vorm hiervan, aandacht voor ruïnes, relicten van het industrietijdperk (Ruhrgebied) en onherbergzame plekken krijgen opnieuw aandacht van kunstenaars als bijzondere plekken.[499]

Het bijzondere van het concrete landschap is dat het zich niet laat vangen in een type maar dat het lokaal is, dat wil zeggen aan een plaats gebonden. Het landschap heeft een aura die de beschrijving ervan in een type verhindert. Als ik over woestijnen spreek als type kan ik wel een concreet landschap dat ik heb bezocht voor ogen hebben maar het concrete verhindert de abstractie. Het niet abstraheerbare concrete bezochte landschap met een eigen uitstraling is plaatsgebonden, het is lokaal en je moet er zijn geweest om erover te kunnen spreken. Het lokale karakter van het landschap maakt dat het niet verwisselbaar is met een ander en blijft uiteindelijk onbeschrijfbaar. Elke beschrijving schiet tekort. Het landschap laat zich in geen enkele vorm volledig weergeven (niet in film, niet op foto, niet in tekst, niet in tabellen of grafieken, op kaarten of anderszins). Het landschap opent zich pas als je erin stapt als bezoeker, als je het lokaal ervaart met alle zintuigen, met het hele lichaam. Het landschap doet een beroep op het hele lichaam en is daarin medium voor de esthetische ervaring verstaan als "aisthesis" het Griekse begrip voor waarneming dat meer is dan alleen de visuele waarneming. Het schilderij van het landschap sluit op deze ervaring aan door te laten zien dat het landschap niet weer te geven is, maar dat het schilderij de grenzen van het landschapschilderen zichtbaar maakt. Een goed schilderij laat zien dat het echte landschap nog heel iets anders is als het afgebeelde, het maakt nieuwsgierig. Goede schilderijen gaat het niet om een zo perfect mogelijke weergave van het landschap maar ze verstoren de conventies en formules rond de weergave ervan. Ze zijn een herinnering, eerder een "memento", dit is niet het landschap.[500] Daarom zijn mijn schilderijen "expressis verbum" verwijzingen, aanmoediging, oproep om zelf in te vullen wat je ziet. De toeschouwer wordt uitgedaagd door de textuur van verf en vormgeving zelf een aandeel te leveren. Het landschap dat zich aan zijn ogen ontvouwt maakt hij voor een groot deel zelf. Daarom is mijn werk grotendeels abstract - rustend op de voorgegeven gebrekkige afbeelding van het landschap, maar uitgewerkt op een geheel eigen wijze met verf (pigmenten, bindmiddel en water) en soms andere hulpmiddelen. Mijn werk is een uitnodiging om het lokale landschap met andere ogen te leren zien als plaats van betekenis. Als plaats van een lokale geschiedenis en van een doordrongen zijn van toegekende betekenis. In mijn serie "Schwarzwald" bijvoorbeeld, beelden uit dit gebied, bewerkt en aangevuld, speelt de lokale geschiedenis mee maar ook het feit dat Martin Heidegger deze plekken beschouwde als "Welt" waarin hij leefde en nadacht. Zij waren zijn tehuis, zijn "gemeinige" basis die hem op ideeën bracht. Zo zijn er veel plaatsen die mijn verbeelding prikkelen en die ik oppak als thema voor een schilderij of voor een serie van landschappen. Deze korte persoonlijke noot is tevens een illustratie van het feit dat schilderen op deze wijze ook een vorm van ritualiteit is: een omgang met de wereld van het landschap op een wijze die verder gaat dan alleen maar een vorm van tijdverdrijf.

Kaeser schrijft over de beleving van het landschap: "Dass Landschaften oft im Spannungsfeld von Ahnung und Erinnerung erlebt werden, dürfte damit zusammenhängen, was Ernst Bloch einmal als „Dunkel des gelebten Augenblicks" bezeichnete. Wenn man da ist, vor Ort, ist man blind für vieles, was geschieht, weil man Teil des Geländes, der landschaftlichen Situation ist. Freilich braucht das kein Defizit zu sein. Man ist vielleicht blind, aber man wird „belichtet". In der Erinnerung entwickelt sich das Bild, das sich vor Ort nicht einstellte. Max Frisch notierte einmal in seinem Tagebuch, dass man gerade in der Landschaftserfahrung oft eine Leere verspüre:
„Wir freuen uns auf eine Reise, vielleicht jahrelang, und an Ort und Stelle besteht die Freude größtenteils darin, dass man sich um eine Erinnerung reicher weiß. Der Anblick ist da, das Erlebnis noch nicht. Man fragt sich manchmal. inwieweit eine Gegenwart

überhaupt erlebbar ist (. .) Die Gegenwart bleibt irgendwie unwirklich, ein Nichts zwischen Ahnung und Erinnerung, welche die eigentlichen Räume unseres Erlebens sind; die Gegenwart als bloßer Durchgang, die bekannte Leere, die man sich ungern zugibt (...) Einer Landschaft gegenüber gestehen wir es noch am ehesten. Man ist nie da, wo man ist, und dennoch kann es nicht gleichgültig sein, wo man ist; der Ort, wo man ist, gibt den Angelpunkt, damit wir die Ferne in unser Erleben heben können".”[501]

Naast het focussen en verzamelen als kenmerk van ritueel handelen is het begrip volheid en contrair het begrip leegte van belang. Zoals boven het lichaam als ruimtelijke vorm in zijn uitgestrektheid en verzadiging kon worden beschreven kan dat ook worden toegepast op de ruimte van het landschap zelf. Het lokale landschap heeft een vorm van leegte die uitnodigt om er naar terug te keren. Dat is ook de kern van het rituele bezoek van bedevaartplaatsen, bijzondere monumenten, bijzondere plaatsen en steden met pregnante gebouwen en locaties. De inhoud van de indruk die op de toeschouwer en bezoeker wordt achtergelaten is meerduidig en eigenlijk onvervulbaar. Vandaar de terugkeer naar de plek, de locatie om weer opnieuw te ervaren, de geest van de plek op te snuiven, binnen te laten komen.[502] De leegte van de plek is essentieel: “Martin Heidegger weist in einer seiner letzten Schriften auf diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes “Leere” hin als auf etwas, das nicht nichts ist, sondern etwas, das noch nicht eingesammelt ist und daher (auf)gelesen werden kann. Die Leere ist “vermutlich (...) mit dem Eigentümlichen des Ortes verschwistert und darum kein Fehlen, sondern ein Hervorbringen (...) Im Zeitwort ‘leeren’ spricht das Lesen im ursprünglichen Sinne des Versammelns, das im Ort waltet (...) Die aufgelesenen Früchte in einen Korb leeren heißt: ihnen diesen Ort bereiten.””[503]

De plek die bezocht wordt verzamelt de indrukken van de bezoekers. Deze worden in winkeltjes teruggegeven via souvenirs (foto’s op ansichtkaarten), reisbeschrijvingen, plaatselijke indrukken etc. Lourdes en andere bedevaartplaatsen bieden de bezoeker een scala aan voorwerpen die en de herinnering moeten vasthouden maar die vooral moeten verwijzen naar het bijzondere van de plaats opdat de plek niet in de vergetelheid raakt en uitnodigt om weer te komen. Op deze wijze houdt de plaats zichzelf in stand doordat er een wisselwerking plaatsvindt van betekenistoekenning. De plaats zelf heeft daar een aandeel in. Niet dat de plaats zelf een actief handelend subject is geworden in de zin van subjectiviteit die wij aan mensen toekennen, maar een eigen dynamiek maakt ze wel zichtbaar en dat wordt in de hoofden van de bezoekers weerspiegeld als zij de plaats een bijzondere status toekennen. Op de een of andere wijze hebben wij een vorm van verbondenheid met plaatsen die misschien rationeel niet meer te verklaren is, maar die wel het toerisme in standhoudt en die aan de oorsprong ligt van het verlangen om te reizen en (vreemde, spannende, uitdagende) locaties te bezoeken. Het verlangen naar rust hoeven we niet in Azië of Afrika te bevredigen dat kan ook thuis in de tuin. Bart Verschaffel schrijft in een prachtige tekst met de titel “Horchengehen”[504] over de magie van de plaats en datgene wat de plaats oproept (ook aan rituelen). Wij kunnen het zelf elke dag weer meemaken als wij de moed opbrengen om op te staan voor zonsopkomst en dan mee te maken hoe de nacht langzaam plaatsmaakt voor de dag. Een magie dus die elke dag binnen handbereik ligt. Ik kan de verleiding niet weerstaan en citeer de tekst in zijn geheel, ook omdat de thematiek een van de inspiratiebronnen is geweest voor mijn schilderen met vooral veel accent op de kleur blauw:

Horchengehen

“*Le rien est immense aux oreilles - Paul Valérie*

Lang geleden ging men, om geheimen te horen, om middernacht of bij dageraad buiten zitten, op het dak van het huis of bij een kruispunt. Wanneer mensen geacht worden te slapen, voor de dag en het werk en het gebabbel, fluisteren de geesten. Wie stilzit, zwijgt, scherp luistert, kan in de vreemde geluiden horen wat gezegd wordt en niet voor de mensen bestemd is.

Het horchengehen is een variant van dit ‘utiseta’ of buiten zitten. 's Nachts of hij de metten legt men zijn oor te luisteren aan de muren of de vensters van het huis, en wie scherp luistert kan horen wat het komende jaar zal brengen aan liefde en ziekte, aan leven en dood.

De vroege ochtend, de stilte en het zwijgen zijn eveneens verbonden in de figuur van Harpocrates. De god van het zwijgen is afkomstig uit Egypte als Horos, god van de dageraad, zoon van de zonnegod Osiris. Horos is de god van het eerste licht, en hij wordt voorgesteld als een kind of een knaap, als een begin. In de laat antieke tijd is Horos vergriekst tot Harpocrates en is de god van de dageraad mogelijk door misduiding, de god van de stilte geworden: het kind werd voorgesteld met een vinger in de mond, maar legt nu de vinger op de lippen en vraagt om stilte. Soms is het naakt, soms draagt het een wolvenhuid, bezaaid met ogen en oren. Hier zijn de attributen een brandende, lichtende fakkel, de papaver van de slaap en de droom, een pijlenkoker: in zijn haar draagt het kind de slang, symbool en hiëroglief van het koningschap, op het hoofd een wijsheidsteken met maansikkel; zijn dieren zijn de uil, symbool van de nacht en de stilte, waarmee het door het wijsheidsteken is verbonden, en de haan, dier van de dageraad.

Das Schweigen ist urtümlich und zugleich selbstverständlich da wie die andern Urphänomene, wie die Liebe, wie die Treue, wie der Tod, wie das Leben selbst. Es ist schon vor diesen allen dagewesen, und in ihnen allen ist Schweigen darin. Aber das Schweigen ist das Erstgeborene der Urphänomene. Es umhüllt die anderen Urphänomene, die Liebe, die Treue, den Tod, und es ist mehr Schweigen in ihnen als Äußerung, es ist in der Liebe, in der Tod. in der Treue, im Tod mehr Schweigen, als Liebe, Treue und Tod überhaupt sichtbar werden. (...) Im Schweigen steht der Mensch also wieder vor dem Uranfänglichen, alles kann noch einmal von vorne anfangen, alles kann wieder neu geschaffen werden. (Max Picard: Die Welt des Schweigens, Zürich. 1948)

Il y a un instant où l'on dirait que la nuit se fait voire à la lumière, comme l'esprit au réveil fait voire (...) les rêves, à la première lucidité. De dageraad, het moment waarop de vroege dag nog zwaar is van de nacht, en het ontwaken, het moment van het weifelen na de slaap en voor men ik zegt en opnieuw in zijn leven stapt vormt een dubbelthema in het werk van Paul Valéry. De volstrekte roerloosheid het niets na de dromen en na de vergetelheid van de slaap, en voor het moment waarop, als het ware bij beslissing, de zaken van de dag beginnen en men zijn lichaam en zijn leven opneemt waar het de avond tevoren is neergelegd, vindt zijn parallel in de nacht en de stilte waarop de eerste kleurdingen en de eerste geluiden worden gezet.
Op dit moment, « triomphe du suspens - de vide et silence », wanneer de dag begint « par une lumière plus obscure que toute nuit, avant que tout soit prêt pour la vie et la journée - avant l`illusion arrangée », lijkt alles onwerkelijk. Het ‘werkelijke', het lawaai kondigt zich aan, “l'agitation et l'animation vont naître. Les muscles, les machines vont envahir le pays de l'être”, maar nu, even nog, lijkt “le réel” te aarzelen, laat plaats aan wat aan de wereld voorafgaat.
De eerste dingen en de eerste geluiden staan nog niet op zichzelf of voor zichzelf: in de eerste geluiden hoort men niet dit of dat specifieke geluid, maar iets, een geluid dat de stilte breekt; bij het eerste licht ziet men niet dit of dat welbepaalde ding, deze of gene kleur, maar ziet men, vooreerst, iets - licht, dingen, kleuren. “Il y a d'abord quelque chose; puis, des choses.” De wereld is, bij de dageraad, nog niet gewoon, nog vreemd, omdat men het begin van de dingen ziet. “C'est exactement comme dans la Génèse.” (Paul Valéry: Cahiers I-II, Parijs, 1973)

Bij dageraad is men als een god bij de wereld: « Aube et moi... ce sentiment étrange d'être étrange, étranger, et cependant d'être quelque chose - Tout et rien - Substance unique et accident. Je suppose alors un Autre au même état quelque part, avec le même sentiment d'être Etre nécessaire sans doute et rien que possible. Nous avons un mépris essentiel de tout ce qui ne compte pas devant cette heure. » (Paul Valéry: Cahiers I-II, Parijs, 1973)

Wat is het Uur blauw? Het is, zoals bekend, de dageraad: een kleur, een stilte, een begin waarop men moet wachten, de wereld van de dieren die men roerloos, vanuit de

schuilhut, moet bespieden mensen worden te laat wakker, wanneer het reeds licht geworden is en het goddelijke zich, met de woorden van Valéry, dans les affaires en in de zogenaamde, 'dagelijkse realiteit' verborgen heeft. Maar het Uur blauw is vooral een houding: een zwijgen dat het luisteren voorbereidt, spanning en oplettendheid, eenzame concentratie, voorzichtigheid.
Men kan de stilte breken. Ze is breekbaar als van glas. Voor Fabre is de blauwe kant van zijn kunst een werk, een zuiverheid, een begin dat aan de wereld, de acteurs, het gepraat, het geld en alle andere waarheden van de dag voorafgaat. De wereld komt te laat, komt nà het zwijgen, nà de kunst die, in het soort schoonheid waar Fabre voor kiest, op een kunstmatige wijze iets van dat zware zwijgen kan bewaren en, met eenvoudige middelen, de dag laat omkijken naar de ochtend.

"Das Schweigen würde zurücksinken vor Schwere, in seiner eigenen Dunkelheit versinken, abwärts, dem Abgrund zu, und vieles, was in die Helligkeit der Erde gehört. mit sich hinunterreissen, wenn die Schönheit nicht auch beim Schweigen wäre: die Schönheit macht das Schweigen locker, schwebend, so dass es auch ein Teil wird der Helligkeit der Erde." (Max Picard: Die Welt des Schweigens, Zürich. 1948)"

Verschaffel slaagt erin in een magistraal gebaar mythe, symboliek, rite, kunst, esthetiek, lichaam, kleur en magie bij elkaar te brengen in begrippen als dageraad en stilte, luisteren en aanwezig zijn, op je in laten werken en wachten. Stil verwijlen op de plek, wachten op wat zich aandient. Misschien zijn wij het wel aan het verleren in deze wereld omdat de agenda, het ritueel van de kalender, de ordening van de tijd op zakformaat, ons leven beheerst en alles wat daarin niet staat genoteerd doet niet mee. Dan gaat het niet alleen om gebeurtenissen maar ook om plaatsen met betekenis waar we geen tijd voor maken. Ook Eduard Kaeser verwijst naar de bijzonderheid van de plaats die meer is dan een punt op de kaart, een betekenis die erg oud is: "Die alten Römer hatten einen Namen für das, was ich hier einzukreisen suchte: Genius Loci. Ich sprach von der „beschreibungs- flüchtigen" Eigenart des Ortes, dem Umstand, dass sein Eigenleben und sein Eigensinn letztlich nur vor Ort erfahren werden können, in Stimmungen und Atmosphären. Genius Loci - „Geist des Ortes" - bezeichnet sehr gut diesen flüchtigen Charakter lokaler Qualität. Die Römer verbanden damit die Vorstellung von Schutzgeistern oder Genien - Nymphen (Quellgeister), Laren (Erdgeister), Manen (Geister Verstorbener), Penaten (Hausgeister) -, welche für das Einzigartige des Ortes verantwortlich sind. Das christliche Mittelalter verlieh diesem Ortsgeist pastorales Gepräge: der Genius Loci des Wallfahrtsortes war die Präsenz des Göttlichen, Numinosen. Die Neuzeit entdeckt in ihrer klassizistischen Rückwendung zur Antike den Genius Loci vor allem als architektonisches Element. An die Stelle der mythologischen, magischen und religiösen Bedeutung tritt nun die ästhetische. Richtungweisend ist hier vor allem der englische Dichter Alexander Pope im 18. Jahrhundert, der sogar eine von altrömischer Architektur inspirierte Villa am Themseufer erbaute (Twickenham), um insbesondere auch der Idee des Genius Loci konkrete Gestalt zu verleihen.
In dieser architektonisch-ästhetischen Bedeutung hat sich der Genius Loci bis heute erhalten. So ist es neuerdings ausdrückliches Credo von Architekten wie Peter Zumthor, mit baulichen Mitteln den Charakter eines Ortes freizusetzen und damit sozusagen den Genius loci bauend erscheinen zu lassen.' Anthropologisch betrachtet entspricht der Genius Loci dem menschlichen Bedürfnis, sich in einem Raum von Orten einzurichten, die ihm etwas bedeuten und sagen, und zu denen er wiederkehren kann. Solche Orte brauchen weder architektonisch herausragend und spektakulär, noch mythisch, magisch oder religiös aufgeladen zu sein. Sie sind gewöhnlich und alltäglich wie das Bedürfnis, das sie besetzt. Wie der amerikanische Landschaftsgeograf John Brinckerhoff Jackson schreibt:
„Eine Art, solche Orte zu definieren, könnte darin bestehen, zu sagen, dass sie gepflegt werden, weil sie in die Alltagswelt um uns eingebettet. und leicht zugänglich sind, sich jedoch gleichzeitig auch unterscheiden von dieser Welt. Ihr Besuch ist ein kleines, aber bedeutsames Ereignis. Wir sind jedes Mal erfrischt und in gehobener Stimmung, wenn wir dort sind. Ich kann solche Orte tatsächlich nicht präziser definieren. Die Erfahrung variiert in der Stärke; sie kann privat und einsam sein oder festlich und sozial. Der Ort kann sich in einer natürlichen Umgebung befinden, er kann eine bevölkerte Strasse sein

oder sogar eine öffentliche Veranstaltung. Was uns bewegt, ist der Stimmungswandel, das kurze aber lebhafte Ereignis. Und was mir ... daraus zu folgen scheint, ist ein Gemeinschaftssinn für jene, die die Erfahrung teilen, und der instinktive Wunsch, wiederzukehren, den Brauch eines wiederholten Rituals zu etablieren."”[505]

Ik sta stil bij het landschap als (rituele) ruimte omdat onze lichamelijkheid voor een groot deel door de omringende wereld gestalte krijgt en ons lichaam is misschien de vleesgeworden potentie om op deze wereld te reageren. Als de opvattingen van Charles Darwin kloppen dan is het lichaam verstrikt in een aanpassingsproces dat miljoenen jaren nodig heeft gehad om bij het heden uit te komen. Maar niets weerhoudt ons te denken dat dit proces nog voortduurt en dat nieuwe omstandigheden ook nieuwe aanpassingen vragen. En omgekeerd is het landschap ook product van mijn verbeeldingskracht en van mijn ingrijpen.[506] Ik ben ervan overtuigd dat het landschap ons kan helpen bij de les te blijven, dat wil zeggen dat ik mijn lichamelijke constitutie als van een sterfelijk beperkt wezen serieus moet nemen en me niet in allerlei avonturen moet storten die mijn lichaam en het lichaam van mijn medemens in gevaar brengen. Het landschap kan mijn gevoel voor de werkelijkheid als een overstijgende realiteit die mij draagt en voedt versterken naast de relativering van mijn verlangens en verwachtingen. Maar dat is mijn persoonlijke mening gebaseerd op persoonlijke ervaring van het landschap en daarin sta ik niet alleen want velen houden van de natuur en nemen de tijd om ervan te genieten, om bij zichzelf te komen en te blijven.[507] In mijn vorige sabbatical heb ik mij verdiept in de vraag in hoeverre het landschap de sporen draagt van een vorm van sacraliteit,[508] een aanwezigheid van het goddelijke. Deze zelfde vraag zou ik nu willen stellen ten aanzien van het lichaam.

4.7 God in het lichaam – het lichaam in God

“Wenn du keinerlei Mass kennst, misst du dich mit Gott. Jeder Existenz bringt ihn uns näher. Denn er ist lediglich unser Unvermögen, irgendwo innezuhalten. Alles Schrankenlose - Liebe, Wut, Wahnsinn, Hass - ist wesentlich religiös”

Cioran[509]

Dans is de kunstvorm die de ruimte gebruikt en die in dialoog met die ruimte het lichaam inzet om de ruimte te bezetten, te exploreren en zo zichtbaar te maken voor de toeschouwer en de danser zelf. De zichtbaarheid is niet alleen visueel maar vooral ook tactueel.[510] Muziek doet dat met het gehoor. Moderne muziekclips vertellen een verhaal en dat vaak in meerdere dimensies. Er wordt een verhaal verteld door de muziek dat via tekst en toon wordt geaccentueerd. Daarnaast vertellen de beelden nog een eigen verhaal, kenmerkend voor de stijlvorm van de cinema, oorspronkelijk Grieks voor bewegen. Bewegende beelden nemen de toeschouwer mee in een nieuwe wereld, ondersteund en versterkt door de muzikale basis. Het gehoor krijgt hierbij andere impulsen dan het oor dat luistert naar een verteld verhaal bij het kampvuur of een stukje muziek zonder begeleidend beeld. In de muziekvideo, zo lijkt het, is het gehoor op de tweede plaats gekomen en gaat het vooral om de visuele indrukken. In de concertzaal zijn die visuele indrukken te gering en daarom wordt aan de kant van het geluid extra input gegeven zodat de toehoorder/toeschouwer overdonderd wordt met een lawine aan geluid, een vorm van communiceren die op de getijden lijkt aan de zee. In de videoclip, maar ook in het muziekstuk speelt de herhaling een belangrijke rol. Fragmenten rollen over elkaar heen maar keren ook terug, net zoals het thema en/of refrein in het muziekstuk. Muziek gecombineerd met dans maken veelal de kern uit van de moderne videoclip waarbij de dans niet functioneel hoeft zijn, dat wil zeggen iets hoeft uit te beelden. De dans is soms ook ontlading, muzikale extase in gebaren, of symbolische aanbieding en afstoting van het lichaam aan de andere partij in de film of erbuiten, de kijker. Wat ons in een videoclip voor ogen wordt getoverd is een product van vele handen en hoofden. En hoe goed ook bedacht en uitgevoerd, zonder vertoning en zonder kijkers is het verspilde moeite. Daarom wordt de populariteit van muziekvideo’s uitgedrukt in

kijk- en koopcijfers om zo de gedane inspanningen te compenseren en geld te verdienen aan de verlangens van de consument door hem deel te laten nemen aan het spektakel. Die deelname is plaatsvervangend en op afstand. Moderne danspaleizen die mogelijk zijn geworden sinds de mens muziek is gaan maken bieden het echte beleven aan van muziek en dans. De techniek helpt een handje met het versterken en verspreiden van de muziek en de begeleidende beelden en effecten (rook). Voorbeelddansers op verhogingen geven het ritme aan en de show kan voortduren. Soms geholpen door chemische versterking houden de dansers het de hele nacht vol. In feite is er lichamelijk gezien nauwelijks iets veranderd sinds de animistische dansen van de stamleden bij bepaalde gebeurtenissen. Het religieuze karakter van die dansen is geseculariseerd en komt in een nieuw jasje terug in de feesten waar dans een must is en deel uitmaakt van de kern. Dans en muziek zijn een gouden koppel.

Lijden als deur

"In der Mystik und im Unglück wird das "Herz" zum Sinnbild des Alls. Seine Häufigkeit im Wortschatz des Menschen zeigt an, bis zu welchem Grade jenes Wesen die Welt zu entbehren vermag. Wenn alles dich verwundet, treten Verblutungen an die Stelle dieses Alles. So ersetzen die Herzwunden Himmel und Erde."

Cioran[511]

Dans en muziek zijn ook bij uitstek het medium waarbij het goddelijke bezit kan nemen van het lichaam. De extase, de trance, de vormen van lichamelijk en geestelijk beïnvloed zijn door drank, drugs, lichaamsvreemde en lichaamseigen stoffen, het zijn zovele toegangen voor het goddelijke in het leven van de mens. De religies vertellen al eeuwen dit verhaal en maken in hun rites dit zichtbaar. Opdat het goddelijke kan binnentreden moet er eerst een conditie geschapen worden opdat dit kan. Omgekeerd zou je kunnen zeggen moet het lichaam in een bepaalde staat worden gebracht opdat er ruimte vrijkomt, een leegte, waar dit goddelijke gebruik van kan maken. Elaine Scarry schrijft in "The Body in Pain" dat pijn de kracht heeft om alle aspecten van het zelf en de wereld teniet te doen. Een manifestatie hiervan wordt zichtbaar in de religieuze ervaring. Zichzelf pijn toebrengen maakt vaak de weg vrij voor nieuwe ervaringen omdat het zelf en de wereld uit het blikveld verdwijnen, als het ware oplossen. Volgens Scarry is dat ook de verklaring voor het feit dat pijn vaak op een obsessieve wijze aanwezig is in het religieuze ritueel, in de vormgeving en de inhoud van de religieuze beelden. Ze noemt met name de kruisiging van Jezus van Nazareth zulk een excessieve vorm van pijn ondergaan, die daarom niet voor niets, volgens haar, in het middelpunt staat van het christendom.[512]

Ook in persoonlijke visioenen keert pijn vaker terug. Mystici zoals Hadewich[513], Teresia van Avila[514] getuigen hiervan en ook Johannes van het Kruis[515] die spreek over God als een donkere nacht voor de ziel. Teresia van Avila schrijft in een brief waarschijnlijk in 1571 tot een pater: "Er werd een liedje gezongen over de smart die het leven zonder God betekent. Omdat ik reeds die pijn voelde, maakte het liedje zo'n indruk op mij dat mijn handen koud werden. Ik kon er niet aan weerstaan. Zoals ik buiten mijzelf geraak door vervoeringen van tevredenheid, op dezelfde manier wordt de ziel vervoerd door die zeer grote smart, ze is als van zichzelf vervreemd. Tot op vandaag heb ik dat niet begrepen. Ik had eerder de indruk sedert enige dagen niet meer die hevige opwellingen te hebben zoals vroeger. De oorzaak schijnt de zojuist vermelde te zijn. Ik weet niet of het mogelijk is. Vroeger kon de smart niet naar buiten treden en, aangezien ze ondraaglijk is, en ik bij volle bewustzijn was, deed ze me grote kreten uiten die ik niet kon bedwingen. Nu de pijn heviger is geworden en tot een ware doorboring werd, begrijp ik beter de smart van Onze-Lieve-Vrouw. Tot zover begreep ik het niet - zoals ik zeg - wat doorboring was. Mijn lichaam is zó gebroken dat ik nog vandaag met veel moeite schrijf, mijn handen lijken als pijnlijk ontwricht. Zodra U mij ziet, moet U me zeggen of die vervreemding door die pijn veroorzaakt kan worden, of ik ze voel zoals ze is, en of ik mezelf niet bedrieg. Tot deze morgen voelde ik die pijn. Tijdens het gebed ondervond ik

een grote vervoering. Het leek me dat de Heer mijn geest tot bij de Vader bracht en Hem zei: "Ik geef U haar die gij Mij gegeven hebt". Het was alsof Hij mij tot Zich trok. Dat is geen inbeelding, maar een grote zekerheid, zoiets geestelijks fijns dat men het niet helemaal kan uitdrukken."[516]

Teresia van Avila heeft in de gaten dat de pijn ook vervreemdend werkt en dat al het vertrouwde achter de horizon van de pijn verdwijnt. De pijn is echt want haar lichaam draagt er de sporen van. Maar toch is ze niet helemaal zeker. Over de inhoud van haar visioenen is ze stelliger. Toch beseft ze ook dat het spreken en schrijven hierover ruimte scheppen: ze kan erop reflecteren en in de reflectie kan zij zich ertoe verhouden. Als de pijn niet geuit kan worden, het visioen niet gedeeld blijft de ziel gevangen in zichzelf: "Vandaag antwoordde de Heer mij. Hij zei me niet verwonderd te zijn. Evenals de stervelingen gezelschap verlangen om hun zintuigelijke tevredenheid mee te delen, zo verlangt de ziel haar vreugde en lijden mee te delen aan iemand die haar begrijpt. Ze is dan ook bedroefd als ze niemand vindt."[517]
Teresia van Avila heeft veel visioenen waar ze over schrijft, ook tegenover haar medezusters. Toch is zij ook een nuchtere vrouw die het geluk mag smaken om te lezen en te schrijven, een geluk dat in haar tijd voor vrouwen allesbehalve vanzelfsprekend was. Zij is een vrouw die inzicht heeft en die haar medezusters kan begeleiden op de moeilijke weg van de mystieke ervaring. In het boek "Kloosterstichtingen" gaat ze uitgebreid in op de waarde van visioenen en de gevaren die eraan kleven.[518] Ook bekijkt ze psychologische gemoedstoestanden zoals melancholie en geeft ze raad hoe hier mee om te gaan. Een raad vooral gericht aan de leidsters van het klooster.[519]

Als het lijden van het lichaam de weg vrij kan maken voor religieuze ervaringen, voor een binnenkomen van het goddelijke in het lichaam, hoe zit het dan met het lijden van hen die niets meer te verliezen hebben behalve hun leven, de zogenaamde "muzelmannen" in het concentratiekamp? In de mystieke ervaring wordt vaker over een vorm van dood-zijn gesproken, een afsterven, een situatie waarin het leven niet meer mee schijnt te doen. Daarom wil ik het voorbeeld van een "echte bijna-dood-situatie" aanhalen als vergelijking. Ik blijf stilstaan bij dit voorbeeld omdat de dood hier zichtbaar wordt in het leven. De dood strekt als een geest reeds zijn tentakels uit.[520] Wat is dat: bijna levend dood?
Giorgio Agamben onderzoekt deze situatie in aansluiting bij Xavier Bichat: "Seine gesamten Recherches physiologiques sur la vie et sur La mort gründen sich auf die Feststellung einer fundamentalen Spaltung im Leben, das er darstellt als das Zusammenleben zweier Lebewesen ein jedem Organismus: des innerlich existierenden Wesens (animal existant en dedans), dessen Leben - das Bichat organisch nennt und mit dem einer Pflanze vergleicht - lediglich in einer »regelmäßigen Abfolge von Assimilation und Ausscheidung besteht, und des nach außen gerichteten Wesens (animal vivant au-dehors), dessen Leben - das als einziges »animal« genannt zu werden verdient - von der Beziehung zur Augenwelt bestimmt wird. Die Spaltung zwischen dem Organischen und dem Animalen durchzieht das gesamte Leben des Individuums. Bemerkbar macht sie sich im Gegensatz zwischen der Kontinuität der organischen Funktionen (Blutkreislauf, Atmung, Assimilation, Ausscheidung usw.) und der »Intermittenz« der animalen Funktionen (deren auffälligste die von Schlafen und Wachen ist), zwischen der Asymmetrie des organischen Lebens (ein einziger Magen, eine Leber, ein Herz) und der Symmetrie des animalen Lebens (das symmetrische Gehirn, zwei Augen, zwei Ohren, zwei Arme usw.) und schließlich in der Ungleichzeitigkeit ihres Beginns bzw. ihres Endes. Wie nämlich im Fötus das organische Leben vor dem animalen beginnt, so überlebt es im Altern und in der Agonie den Tod des animalen Lebens. Foucault hat darauf aufmerksam gemacht, wie sich der Tod bei Bichat vervielfacht, wie er zu einem fortlaufenden, in einzelnen Schritten erfolgenden Tod wird, der sich in eine Reihe von Teil-Toden aufteilt: Tod des Gehirns, der Leber, des Herzens . . . Doch was Bichat nicht hinnehmen kann, was sich ihm weiterhin als hartnackiges Rätsel darstellt, ist weniger diese Vervielfachung des Todes als vielmehr das Überleben des organischen Lebens gegenüber dem animalen, das unbegreifliche Fortdauern des innerlich existierenden Lebewesens, wem das nach außen gerichtete Lebewesen bereits aufgehört hat zu existieren."[521]

Agamben stelt dat het verval van de uiterlijke zintuigen lijkt op de vervreemding van de wereld waarin de muzelman is vervallen in zijn apathische toestand.[522] "Waarom existeren wij nog inwendig, als ons naar buiten gekeerde leven reeds gestopt is, omdat zintuigen en beweging toch voor alles bedoeld zijn om ons in contact met voedsel te brengen?" vraagt Bichat zich af en wist toen nog niet dat het vegetatieve leven met behulp van de techniek in stand gehouden kon worden zoals sommige hedendaagse praktijken laten zien waar mensen jarenlang in coma liggen. Agamben gaat nog een stuk verder en noemt de situatie van de muzelman een resultaat van een werkelijke macht die uit was op deze vorm van vegetatief leven als laatste stadium van hen die als ongewenst werden beschouwd.
"Foucault definiert, wie wir gesehen haben, die Differenz zwischen der modernen Bio-Macht und der souveränen Macht des alten Territorialstaates durch die Kreuzung zweier symmetrischer Formeln. Sterben machen und leben lassen lautet die Devise der alten souveränen Macht, die vor allem als Recht zur Tötung ausgeübt wird; leben machen und sterben lassen ist das Prinzip der Bio-Macht, die in der Verstaatlichung des Biologischen und der Sorge um das Leben ihren Hauptzweck sieht. Im Licht der vorangegangenen Überlegungen drängt sich eine dritte Formel auf, die zwischen den beiden anderen steht und das spezifischste Merkmal der Biopolitik des 20. Jahrhunderts erfasst: nicht mehr sterben machen oder leben machen, sondern überleben machen. Nicht das Leben oder der Tod, sondern die Erzeugung eines modulierbaren und virtuell unendlichen Überlebens ist die entscheidende Leistung der Bio-Macht unserer Zeit. Es handelt sich darum, im Menschen jedesmal das organische vom animalen Leben zu trennen, das Nicht-Menschliche vom Menschlichen, den Muselmann vom Zeugen, das durch die Reanimationstechniken in Gang gehaltene vegetative Leben vom bewussten Leben, bis ein Grenzpunkt erreicht wird, der, wie die geopolitischen Grenzen, im wesentlichen beweglich ist und sich mit dem Fortschritt der wissenschaftlichen und politischen Technologien verschiebt. Der höchste Ehrgeiz der Bio-Macht besteht darin, in einem menschlichen Körper die absolute Trennung von Lebewesen und sprechendem Wesen, von zoé und bios, von Nicht-Mensch und Mensch zu erzeugen: das Überleben. Deswegen manifestiert der Muselmann im Lager - so wie heute der Körper des Ultrakomatösen oder des néomort in den Reanimationsraumen - nicht nur die Wirksamkeit der Bio-Macht, sondern offenbart sozusagen ihre geheime Chiffre, ihr arcanum. In seinem Werk De arcanis rerum publicarum (1605) unterschied Clapmar innerhalb der Struktur der Macht eine sichtbare Seite (das ius imperii) und eine verborgene Seite (das arcanum, dass er von arca, Schrein, Geldkasten ableitete). Bei der heutigen Bio-Macht ist das Überleben der Punkt, an dem die beiden Seiten zusammenfallen und das arcanum imperii als solches zutage tritt. Deswegen bleibt es gerade in seiner Exponiertheit unsichtbar, verbirgt sich, je mehr es dem Blick ausgesetzt ist. Im Muselmann wollte die Bio-Macht ihr letztes arcanum schaffen, ein von jeder Möglichkeit des Zeugnisses getrenntes Überleben, eine Art absoluter biopolitischer Substanz, die in ihrer Isolierung die Zuweisung jeglicher demographischer, ethnischer, nationaler oder politischer Identität zulasst. War im Jargon der nationalsozialistischen Bürokratie jeder auf irgendeine Weise an der »Endlösung« Beteiligte ein Geheimnisträger«, so ist der Muselmann das absolut unbezeugbare Geheimnis, die nicht zu enthüllende arca der Bio-Macht. Nicht zu enthüllend, weil leer, weil nichts als der »volklose Raum« im Zentrum des Lagers, der jedes Leben von sich selbst trennt und damit den Punkt markiert, an dem der Burger in den »Staatsangehörigen« nichtarischer Abstammung übergeht, der Nichtarier in den Juden, der Jude in den Deportierten und schließlich der deportierte Jude in etwas jenseits seiner selbst - in den Muselmann, in ein nacktes Leben, unzuweisbar und unbezeugbar."[523]

Agamben presenteert deze gebeurtenissen ook als een argument in zijn bewijsvoering dat de macht van de wereldlijke leiders over leven en dood gegrondvest is in een soort religieuze herleiding tot de goddelijke macht. In dit geval kunnen we stellen dat God binnen komt via de macht van de mens over leven en dood en dat de mens zich goddelijke macht toe-eigent en als het ware als een god gedraagt.
Een soort omgekeerd visioen à la Teresia van Avila, waar niet de liefde maar de macht doceert in naam van God. Ook Robert Antelme kan hierover meespreken als authentieke getuige[524]:

“Nie ist man der Gesundheit der Natur gegenüber so aufgeschlossen gewesen. Nie ist man auch so nahe daran gewesen, eins zu werden mit der Allmacht des Baums, der sicherlich auch morgen noch lebendig sein wird. Man hat alles vergessen, was in dieser starken Nacht stirbt und verwest, auch die einsamen und kranken Tiere. Wir haben den Tod von den Dingen der Natur verjagt, weil wir in ihr keinen Geist sehen, der sich gegen die Dinge stellt und sie verfolgt. Wir fühlen uns so, als hätten wir jede mögliche Verwesung aufgesogen. Was in diesem Saal ist, erscheint als die außergewöhnliche Krankheit, und unser Tod hier als der einzig wirkliche. Den Tieren so ähnlich, ist jedes Tier für uns etwas großartigesgeworden; jeder verwesenden Pflanze so ähnlich, erscheint uns das Schicksal dieser Pflanze ebenso prachtvoll wie dasjenige, das durch den Tod im Bett zu Ende geht. Wir sind so weit, daß wir allem ähneln, das nur noch kämpft, um zu essen, und stirbt, wenn es nicht ißt, wir sind so weit, daß wir auf der gleichen Ebene stehen wie eine andere Gattung, die nie die unsere sein wird und der wir doch entgegenstreben; aber diese Gattung, die wenigstens nach ihrem eigenen, authentischen Gesetz lebt - Tiere können nicht tierischer werden -, erscheint ebenso großartig wie unsere »wirkliche«, deren Gesetz es durchaus sein kann, uns hierher zu bringen. Aber es gibt keine Zweideutigkeit, wir bleiben Menschen, wir werden nur als Menschen enden. Die Entfernung, die uns von einer anderen Gattung trennt, bleibt erhalten, sie ist nicht historisch. Es ist ein SS-Traum zu glauben, unsere historische Mission sei es, zu einer anderen Gattung zu werden, und da diese Verwandlung zu langsam stattfindet, töten sie. Nein, diese außergewöhnliche Krankheit ist nichts anderes als ein Höhepunkt in der Geschichte der Menschen. Und das kann zweierlei bedeuten: zunächst einmal, daß wir die Beständigkeit dieser Gattung unter Beweis stellen, ihre Unveränderlichkeit. Und dann, daß die Vielfalt der Beziehungen zwischen den Menschen, ihre Hautfarbe, ihre Sitten und Gebräuche, ihre Aufteilung in Klassen eine Wahrheit verdecken, die hier, am Rande der Natur, wo wir an unsere Grenzen gekommen sind, ganz deutlich zutage tritt: es gibt nicht mehrere menschliche Gattungen, es gibt nur eine Gattung Mensch. Und weil wir Menschen sind wie sie, wird die SS letztlich nichts gegen uns ausrichten können. Und weil sie versucht haben, die Einheit dieser Gattung in Frage zu stellen, werden sie am Ende vernichtet werden. Aber ihr Verhalten und unsere Lage sind nur die Überzeichnung, die auf die Spitze getriebene Karikatur - in der sich sicherlich niemand wiedererkennen will noch kann - von Verhaltensweisen, von Situationen, die es in der Welt gibt und die sogar jene alte »wirkliche Welt« sind, von der wir träumen. Tatsächlich verhält sie sich so, als gäbe es mehrere Gattungen - oder genauer, als ob die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch nicht sicher sei, als könne man da ein- und ausgehen, nur halb dazugehören oder ganz dazugehören oder nicht einmal im Verlaufe von Generationen dazugehören - die Aufteilung in Rassen oder in Klassen gehört zu Richtschnur und erhält das immer bereite Axiom, die letzte Verteidigungslinie: »Das sind keine Leute wie wir.«
Hier nun ist das Tier ein Luxusgeschöpf, der Baum ist eine Gottheit, und wir können weder Tier noch Baum werden. Wir können es nicht, und die SS kann uns nicht dazu bringen. Und ausgerechnet in dem Augenblick, in dem die Maske ihren häßlichsten Ausdruck angenommen hat, in dem Augenblick, in dem sie unser Gesicht werden wird, fallt sie. Und wenn wir dann das denken, was hier sicherlich das Beachtlichste ist, was man denken kann: »Die SS-Leute sind Menschen wie wir«; wenn wir zwischen den SS-Leuten und uns -das heißt im Augenblick der größten Distanz zwischen den Menschen, im Augenblick, in dem die Grenzen der Unterwerfung der einen und die Grenzen der Macht der andern in einer übernatürlichen Beziehung erstarrt zu sein scheinen - im Angesicht der Natur und im Angesicht des Todes keinen wesentlichen Unterschied sehen können, müssen wir sagen, daß es nur eine menschliche Gattung gibt. Daß alles, was diese Einheit in der Welt verstellt, alles das, was die Menschen in die Situation von Ausgebeuteten, von Unterjochten.... bringt und gerade dadurch das Vorhandensein verschiedener Gattungen implizieren würde, falsch und wahnsinnig ist; und daß wir hier den Beweis dafür haben, und zwar den unwiderlegbarsten Beweis, denn selbst das ärmste Opfer kann nichts anderes tun als festzustellen, daß die Macht des Henkers selbst bei seinem schlimmsten Tun immer nur die eines Menschen sein kann: die Mordmacht. Er kann zwar einen Menschen töten, aber er kann ihn nicht in etwas anderes verwandeln.”[525]

Hans Jonas heeft na deze oorlog vol verschrikkingen een poging ondernomen om na te denken over God.[526] Hoe belangrijk en urgent deze vraag ook is, ik zal ze in het kader

van deze tekst niet behandelen omdat ze veel te ver voert. Ellie Wiesel noemt Auschwitz in een documentaire op Tv een donkere planeet. En wat is het antwoord van de mens daarop? Gebed, geweld, zelfmoord? Zijn romans laten allen zien dat dit geen antwoorden zijn. Hij verwijst naar dagboeken van leden van het Sonderkomando die de lijken moesten verbranden en de plannen van de nazi's om dit tot uitvoer te brengen. De afstand tussen deze teksten is immens, net zoals de afstand zoals Antelme die schetst tussen uitvoerders van de moord en hun slachtoffers. Wiesel stelt dat slachtoffer zijn al erg genoeg is en als je daarbij ook nog alleen bent, is dat nog veel erger. Daarom kiest hij voor betrokken deelname aan de getuigenissen over die tijd om op de ruïnes van de menselijke geschiedenis iets nieuws proberen op te bouwen.[527] Voor hem is de herinnering en het vasthouden aan de hoop essentieel. Wiesel: "ik definieer me alleen in relatie tot een ander, niet tot mezelf".
Antelme besluit, bijna op het einde van zijn verhaal gekomen, met het woordje 'onvoorstelbaar': "Unvorstellbar, das ist ein Wort, das sich nicht teilen lässt, das nicht einschränkt. Es ist das bequemste Wort. Läuft man mit diesem Wort als Schutzschild umher, diesem Wort der Leere, wird der Schritt sicherer, fester, fängt sich das Gewissen wieder."[528] Met dit woord zijn we aanbeland op de bodem van ons verhaal, een leegte die zowel in relatie tot het goddelijke als in relatie tot het absolute kwaad aanwezig is. Beiden zijn niet meer te vatten en niet meer uit te beelden.[529] Wat ik tot nu toe gedaan heb met het aanhalen van deze voorbeelden uit de Tweede Wereldoorlog is de ervaring van het goddelijke in de mens vanuit een totaal ander perspectief belichten, namelijk vanuit de situatie van het volslagen ontbreken ervan. We kunnen nu de retourbeweging maken, vanaf de bodem van dit gegeven terug omhoog. Dit voorkomt dat we al te snel vervallen in eine "Himmelhoch jauchende Stimmung" waarbij het "zum Tode betrübt" buiten zicht blijft.

Als het lichaam aan de basis staat van elke ervaring moet ook de mystieke ervaring zijn grondslag hierin hebben. Teresia van Avila heeft dat al een beetje laten zien in haar documenten. Ook bij andere mystici en schrijvers keert het lichaam voortdurend terug. Jehudah Halevi laat zijn hele lichaam God prijzen.[530] Misschien is het feit dat wij eens verbonden zijn geweest aan het lichaam van de moeder via de navelstreng ook van betekenis voor onze beeldspraak over en onze "ervaring" van kosmische verbondenheid of het oceanische gevoel (een begrip van Romain Rolland[531]) . Wie weet hoe deze ervaring zich in het emotionele geheugen heeft vastgezet. Misschien vormt ze wel de bron voor alle verdere gevoelens en ervaringen van verbondenheid. Ik kan dat natuurlijk niet echt beoordelen omdat de middelen ontbreken om dit te onderzoeken. Maar we kunnen bijvoorbeeld wel vragen stellen of er een af- en aanwezigheid van het transcendente is in ons lichaam. Is er een goddelijke evidentie die met ons lichaam kan worden ervaren? Hoe evident is deze ervaring dan? "Eines zu sein mit allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen" dicht Hölderlin.[532] Deze dichterlijke woorden zijn mooi geformuleerd maar ze brengen ons niet echt verder op onze zoektocht. Ik vermoed dat de relatie mens-God in het geval van de mystieke ervaring eerder een zaak is van binnen tegenover buiten dan van beneden tegenover boven, dus eerder van doorleefde ervaring tegenover uiterlijke werkelijkheid dan aarde tegenover hemel. Boven en beneden, hemel en aarde zijn naast ruimtelijke categorieën ook metaforen voor een wereld boven en een wereld beneden, een rijk van God en een rijk van de mensen. Beiden hoeven elkaar niet uit te sluiten maar de mystieke ervaring verwoord in teksten is eerder een vorm van hermeneuse van een beleving dan de beschrijving van een objectief controleerbare werkelijkheid die het bewijs van de aanwezigheid van het goddelijke kan leveren.

Voor het lichaam is het rechtop staan en lopen een verticale houding: met de voeten op de aarde, met het hoofd in de "wolken". Rechtop staan doen we ook voor God in de Joodse traditie. Knielen en buigen drukt ontzag uit. Slapen is een verticale houding, een verbinding met de aarde, een overgave aan de plaats zoals Levinas stelde, een daad van vertrouwen. De slaap is ook de situatie waarin de werkelijkheid van de droom aandacht opeist. Waarschijnlijk hebben we op de inhoud dromen in het algemeen (buiten het lucide dromen) net zo min vat als op de inspiratie die in ons opwelt en die ons woorden doet formuleren en beelden doet verschijnen.[533]

Maar woorden die wij mensen voor God en het goddelijke gebruiken geven altijd blijk ervan dat God menselijke eigenschappen worden toegeschreven. We kunnen niet buiten het veld van de taal treden. Mozes Maimonides noemt deze begrippen ook wel Homoniemen, woorden met een gelijkluidende klank maar andere betekenis.[534] God spreekt, God slaat, handelt etc. Maimonides hierover: "As man's distinction consists in a property which no other creature on earth possesses, viz., intellectual perception, in the exercise of which he does not employ his senses, nor move his hand or his foot, this perception has been compared - though only apparantly, not in truth - to the Divine perception, which requires no corporeal organ. On this account, i.e., on account of the Divine intellect with which man has been endowed, he is said to have been made in the form and likeness of the Almighty, but far from it be the notion that the Supreme Being is corporeal, having a material form."[535]
Het zijn dus allemaal begrippen en eigenschappen ontleend aan het menselijk lichaam en de menselijke werkelijkheid. Weer een bewijs voor het feit dat zelfs onze lichamelijke constitutie bepalend is voor de omgang met het goddelijke want we "projecteren" zo onze menselijke eigenschappen op God. Ons religieus bewustzijn zou je dus in feite een afgeleide van ons lichamelijk bewustzijn in deze wereld kunnen noemen.
In de film "The Passion of the Christ"[536] wordt dit tekort aangevoeld en wordt omgekeerd het lijden in de vorm van lichamelijke pijn aangedikt en exclusief in beeld gebracht om te laten zien dat de Zoon van God echt mens is geworden, tegen de aanspraak van alle ontkenners en twijfelaars in. Precies hierin wordt het bewijs geleverd dat het goddelijke in de mens niet zonder de aanname kan dat God in Jezus mens is geworden, namelijk een echt vleselijke gestalte heeft aangenomen die kan lijden en wel gruwelijk onder alle martelingen. Een aanname die, ook al is ze verpakt als geloofswaarheid, noodzakelijk is om deze film te kunnen begrijpen. Het vlees moet lijden en dat zullen we zien ook. Maar elke verwijzing naar de goddelijke werkelijk achter of boven dit gebeuren blijft een filmisch trucje, een slechte persiflage, ook als het de gestalte van het kwaad in de wereld betreft die al dit lijden heeft veroorzaakt. Een film heeft dus net zo weinig bewijskracht als het geschreven en gesproken woord ten aanzien van de aanwezigheid van het goddelijke.

Religieus geschut

"Plötzliche Offenbarung: *alles wissen,* und der darauf folgende Schauder: nicht mehr wissen, wohin. Gedanken flechten das Weltall blitzartig auseinander, und Augen verharren in Erdflözen.
Die Zeit hat ihren Odem verloren. Wie kannst du dann den Lichtwirbel, der dich überflutet , noch ermessen? Er scheint solange zu dauern wie die absolute *Abwesenheit* einer Sekunde.
Nach derartigen Durchblitzungen wird die Erkenntnis sinnlos, überlebt der Geist sich selbst, und Gott ist von Göttlichen entleert."

Cioran[537]

Toch zijn we niet geheel zonder religieus 'geschut' om het goddelijke te benaderen. Er bestaat een begrippenapparaat, we hebben een taal ontwikkeld om over God en het goddelijke te spreken die verder gaat dan de begrippen God en de afgeleiden daarvan. We zullen het met die taal moeten doen want we hebben niets anders. Ik vermoed dat de ontdekking van het zelf, een zelf dat ik kan zeggen, op de een of andere wijze synchroon loopt met de taalontwikkeling en de perceptie van het zelf in relatie tot de wereld en het benoemen van de elementen uit de wereld. Als de wereld een kennis- en bewustzijnshorizon is ontdekt het zelf zichzelf als een zelf tegen deze horizon. Het zelf ontdekt dan tevens dat het de wereld als horizon kan bezetten met betekenissen, die dan weer in het taalproces en de communicatie terugkaatsen naar het zelf. Zo wordt de innerlijke dialoog geboren tussen zelf en wereld. Een innerlijke dialoog die in het zelf voortdurend plaatsvindt (ook in de droom) en die soms hoorbaar is op straat als mensen hardop in zichzelf praten.[538] Sommigen maken daar ook nog de gebaren bij.

In deze innerlijke dialoog is er ruimte voor de wereld en kunnen ervaringen die er misschien eerst niet in passen toch opgenomen worden. In de articulatie van deze ervaringen en het reflecteren, ook door erover te schrijven, krijgt de ervaring gestalte in de taal en worden er oude en nieuwe begrippen gevonden om het beleefde te duiden en te verwoorden. Degene die de taal gebruikt heeft een beeldend vermogen dat kan worden aangewend en in dit creatieve proces ontstaan betekenissen die er misschien eerst niet waren of niet zo duidelijke gearticuleerd.

Ik houd wel van de zakelijke wijze waarop Mozes Maimonides begrippen in de bijbel ontleedt en laat zien hoe sommigen als homoniem functioneren.[539] In feite is hij een taalwetenschapper in een periode van de kruistochten waarin de christelijke exegese nog in een stadium verkeerde waarin Hebreeuws niet of nauwelijks tot het curriculum behoorde maar men het moest doen met Latijnse (en Griekse vertalingen) van de bijbel. Hij staat in de talmoedische traditie en heeft ook een nuchtere kijk op het profetisme. "De profetie berust op eene zo hoog mogelijke opvoering van de verbeeldingskracht. Zij kan daarom in geen geval aan elk mensch ten deel vallen. Noch het volmaakt beheerschen der theoretische wetenschappen, noch de veredeling van het karakter, al mogen die nog zoo goed en voortreffelijk tot ontwikkeling zijn gebracht, voeren naar den hoogsten trap der profetie, indien daar niet bijkomt - als kostbare bezitting, die bij de geboorte is meegegeven - een voortreffelijk functionerende verbeeldingskracht. […] Ge weet ook, dat de verbeeldingskracht in staat is om indrukken der zintuigen in het geheugen vast te leggen, daarvan combinaties te maken en kopieën samen te stellen. Evenzeer weet ge, dat die activiteit zich op de meest krachtige en meest weelderige manier ontplooit, wanneer de zintuigen in rust zijn en hun werkzaamheid uitgeschakeld is. Dan begint de verbeeldingskracht, al naar gelang van haren aanleg, de uitstraling te werken. Zij is de oorzaak der waren droomen, zij is ook de oorzaak der profetie. Het verschil bestaat alleen in een meer of minder, niet in de wijze, waarop ze tot stand komt."[540]

Profetie wordt door velen van oudsher als een vorm van bewijs beschouwd dat God spreekt via zijn profeet. Voor Maimonides is de droom geen profetie maar is wel eraan verwant: "De droom is een onrijpe appel, afgevallen van de boom der profetie" zo luidt een talmoedvers.[541] Maimonides noem dit een wonderbaarlijke vergelijking: "Want de te vroeg afgevallen vrucht is in wezen de vrucht zelf, alleen is zij afgevallen vóór zij rijp was. Zoo is ook de werking der verbeeldingskracht in slapende toestand dezelfde als in een toestand van profetie, alleen duurt ze korter en heeft ze het grootst mogelijke niet bereikt. Maar waarom U dit alles te willen bewijzen uit woorden van onze leermeesters en de teksten uit onze Thora zelf buiten beschouwing te laten? "Zoo er een profeet onder U is, Ik, de Heere, zal door een gezicht Mij aan hem bekend maken, door eenen droom zal ik met hem spreken" (Numeri 12 vers 6). Hier heeft hij ons van het ware wezen der profetie meedeling gedaan en er ons mede bekend gemaakt, dat zij een toestand is van volmaaktheid, die in een droom of bij een visioen te voorschijn komt. "Visioen" is een woord dat is afgeleid van visie=zien. Want de verbeeldingskracht is, wanneer ze zoo volledig mogelijk functioneert, tot zoodanige hoogte gestegen, dat zij, hetgeen zij tegenover zich ziet, als iets van een andere wereld aanschouwt, hetwelk haar als door een uitwendige zintuigelijke waarneming geschonken wordt. Tussen deze twee begrippen, visioen en droom, liggen zoals aangetoond zal worden, alle graden der profetie besloten. Men weet dat de verbeeldingskrach in den droomtoestand al die dingen naar zich toehaalt, waarmede de mensch zich, bij wakende toestand der zintuigen, ernstig bezighoudt, die hij nastreeft en waarnaar hij verlangt, in welk geval het "werkzame vernuft" hare uitstraling bewerkstelligt."[542] Voorwaarden om een goede profeet te zijn is deze aangeboren verbeeldingskracht, een levenswandel waarin vleselijk genot en streven naar domme eerzucht overwonnen zijn en een volmaaktheid van de verstandelijke vermogens door studie en vorming. God kiest alleen de beste en wijste mensen uit. "We hold that fools and ignorant people are unfit for this distinction. It is as impossible for any of one of these to prophecy as it is for an ass or a frog; for prophecy is impossible without study and training; when these have created the possibility, then it depends on the will of God whether the possibility is to be turned into reality."[543] Deze nuchtere constatering kunnen ook hedendaagse zelfverklaarde profeten in hun zak steken, of zij zich nou beroepen op een Christelijke / Joodse God of op Allah.

Een andere benadering om de ervaring van het goddelijke, sacrale in het eigen leven te beschrijven is de ontmoeting met het numineuze. Tjeu van den Berk schildert in het boek "Het numineuze" een groot aantal belevenissen, vooral ook jeugdervaringen, van wat hij noemt het numineuze, een term ontleend aan Rudolf Otto. Hij schetst ook de problematiek in deze: "Het moeilijke punt bij de interpretatie van numineuze ervaringen van volwassenen is namelijk steeds weer, dat bij hen het wezenlijke van die ervaring en de interpretatie ervan, geheel door elkaar lopen. Dit is op zich geen punt en onvermijdelijk, maar in ons geval waar we op de authentieke kern willen stoten, is het een complexe en verwarrende zaak."[544] Hij stelt dat een kind verstoken is van interpretatiemodellen en dat daarom de ervaring directer en meer ervaarbaar zou zijn. Hoewel echter weinig kinderen hierover schrijven. Het zijn steeds de volwassenen die terugkijken en die zich ervaringen uit hun jeugd herinneren en in een kader plaatsen. Veel ervaringen zijn ook volgens van den Berk onbewust. Ze werken onbewust door en als bewijs geeft hij dat wij in beschrijvingen van die ervaringen kunnen aanvoelen wat er is gebeurd omdat we zelf ook ten diepste zoiets ervaren (kunnen) hebben.[545] In dat licht staat ook de uitspraak van de door hem geciteerde Joseph Campbell die zei dat symbolen geen betekenis hebben maar wel een zin. De symbolische ervaring levert ons geen formules, geen verklaringen maar ze bepaalt onze houding en geeft een levens- en ervaringsrichting aan. Het mythische bewustzijn van de mens duidt erop dat de mens ervaringen heeft van de werkelijkheid die in een mythische structuur passen.[546] Dat zijn ervaringen die buiten tijd en ruimte komen te staan en die een bepaalde eeuwigheidswaarde hebben. Het zijn ervaringen die bol staan van symbolische verwijzingen. Ze zijn dus als het ware losgezongen van de concrete ruimte en tijd. Opvallend is echter dat bijna alle voorbeelden die van den Berk aangeeft van bijzondere ervaringen die hij numineus noemt plaatsgebonden zijn. In de herinnering komt een plaats naar voren met voor die persoon bijzondere en unieke kenmerken. Anderen echter die dit verhaal aanhoren klinkt het vaak als niet bijzonder in de oren. Kleine dingen uit het dagelijkse leven krijgen voor de persoon in kwestie die getuigenis aflegt zo een betekenis die op een bijzonder wijze uitstijgt boven het alledaagse. De waardering van de verteller maakt dit zichtbaar. Misschien zijn het ook wel ervaringen die gekoppeld aan een bepaalde plek op dat moment een bepaalde vorm van geconcentreerde aandacht ontvingen. De plek die doet focussen zoals we boven hebben vermeld en dat proces van focussen wordt dan als iets zeer bijzonders ervaren omdat het de persoon in contact brengt met een ander niveau van werkelijkheid. Met een ander niveau bedoel ik eerder een andere vorm van aandacht dan dat er in de werkelijkheid bewust stadia of plekken zijn aan te wijzen die duiden op een onderling niveauverschil. Ook als je spreekt in categorieën van bewustzijnsstadia gaat het allereerst toch om het bewustzijn van het subject dat waarneemt en niet om het bewustzijn van objecten, planten en dieren buiten het subject. Deze Hegeliaanse constructie van een bewustzijn als geest in de wereld acht ik vooralsnog onbewezen hoe graag de aanhangers van het idealisme hier ook vanuit gaan.

Van den Berk kiest twee criteria om ervaringen authentiek te noemen ten opzichte van het numineuse karakter ervan: "Een eerste criterium was dat de persoon *zelf* met nadruk stelt dat hij of zij een visionaire ervaring heeft gehad, in vervoering is geraakt, en een tweede was dat deze ervaring een leven lang stand bleek te houden als zijnde van fundamentele aard. Het was voor mij dan niet meer van belang of ik zelf eenzelfde gevoel bij een dergelijke ervaring had. Uiteindelijk vertrouwt men erop dat de ander eerlijk is. Of de ervaring zoals dat heet 'echt gebeurd' is, is hier niet van belang. Een numineuze ervaring bestaat altijd bij de gratie van de verbeelding. Dat zal één van de drie karakteristieken blijken te zijn!"[547] Riep van den Berk enthousiast uit, een ontdekking die Maimonides al heel wat eeuwen eerder heeft gedaan zoals we boven zagen. Van den Berk stelt niet zo'n hoge eisen aan de authenticiteit van de numineuse ervaring in vergelijking met de eisen die Maimonides stelt aan de profetie. Misschien staat in het laatste geval ook wel veel meer op het spel. Van den Berk beroept zich op Rudolf Otto die de ambivalentie beschreven heeft en het paradoxale karakter van de ontmoeting met het numineuze in de begrippen fascinatie en huivering, effecten die soms tegelijk kunnen optreden. Jean-Pierre Wils wijst ook op het gewelddadige aspect van het sacrale als macht en 'boven-geweld.' Het feit dat het numineuze ook een gruwelijke kant

heeft (wat veelal onderbelicht blijft) komt in diverse bijbelteksten over vernietiging door goddelijke krachten aan de orde.[548] God vaagt zijn vijanden van de aardbodem: in het verhaal van Noach wordt dat het meest duidelijk waar de hele mensheid en de dierenwereld eraan moet geloven op enkele uitzonderingen na. Wils spreekt in dit kader over paradigmatisch geweld waarmee hij vooral wijst op de geweldcomponenten in de verhalen rond Kaïn en Abel, het offer van Izaak etc.[549]

Boeiend in dit licht vind ik de verwijzing naar het motto, dat Rudolf Otto kiest voor zijn boek, ontleend aan "Faust II": "Das Schauder ist der Menschheit bestes Teil. Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere, ergriffen fühlt er tief das Ungeheure."[550] De gegrepenheid door het huiveren maakt hem bewust van het ontzagwekkende. Maar met alle goede bedoelingen blijft deze beschrijving rondcirkelen bij het effect van de waarneming en wordt nog niets gezegd over de inhoud ervan. En daar zijn we toch naar op zoek in verband met de vraag naar het goddelijke in de mens en het kenbare van het goddelijke voor de mens. Wils vat alle ervaringsmomenten van het 'numinosum' in een zin samen: "het heilige manifesteert zich als de ontreddering van het gewone. Het is 'ontredderend' omdat zijn gevoelskwaliteiten niet in één enkele richting gestuurd kunnen worden. Weerspannig is deze ervaring omdat zij aan het ervarende subject niet de kans geeft om zich eenduidig te verhouden en te voelen. Als diep dubbelzinnig en oncontroleerbaar wordt het heilige ervaren. Het is niet afschrikwekkend óf fascinerend - het is allebei. Daarom moet vermeden worden dat het 'heilige' met een verkeerde etymologie, met de etymologie van het 'hele' in verbinding wordt gebracht. Het heilige is niet harmoniserend, het is contrast-harmoniërend. In zijn "Theorie van de religie" heeft Georges Bataille exact op deze dubbelheid gewezen: de huivering, die het heilige teweegbrengt is dubbelzinnig. […] Het geweld van het heilige splijt het subject door de constitutieve dubbelheid van de sacrale ervaringswereld. Het contrastkarakter heft de heelheid van het subject op."[551] Wils verwijst ook naar Mircea Eliade die de gestalte van het heilige onderzocht heeft in de diverse religieuze vormen. Eliade spreekt over een hiërofanie - alles kan object van het heilige zijn als het niet profaan is. Heilig, 'sacer' in het Latijn, betekent ook vervloekt, aldus Wils. Manifestaties van het heilige kunnen in de geschiedenis van gestalte veranderen en Wils wijst erop dat Eliade zich ervan bewust is dat deze veranderingen heel vaak met geweld gepaard gaan omdat fundamentele waarden een andere inhoud krijgen. Het heilige is meestal niet iets abstract-universeels, maar eerder een particuliere ervaring; "de "beeldenstorm", waarover Eliade spreekt is een 'hiërofanieën-storm'. Oudere manifestaties verdwijnen - en zij doen dit uiteindelijk niet 'natuurlijk', maar door het feit dat de culturele kaders - de ervaringsruimte - een andere is geworden. Het concurrerende heilige wordt uitgedreven. Dit gaat vaak, ja bijna altijd met geweld gepaard. Zelfs wanneer oudere elementen in de nieuwe ervaring worden opgenomen, worden zij daar volkomen anders geïnterpreteerd. Dit is de gevaarlijke "Umwertung" van het heilige." aldus Wils.[552] Wils beschrijft in feite een van de kenmerken van de heterotopie die van betekenis kan veranderen en die in de beleving evenzeer zich aanpast aan de nieuwe inhoud en vormen. Niet meer de kathedraal, maar het voetbalstadion verzamelt de massa's die daar hun ultieme ervaringen beleven inclusief het geweld dat daarbij schijnt te horen rond de wedstrijd. De olympische spelen zijn het hoogtepunt van de moderne religieuze sportbeleving en het eremetaal vormt de apotheose en is de intrede in het rijk van de aardse goden met eeuwige roem (als er tenminste geen doping in het spel is).

Van den Berk citeert een argument van Otto ontleend aan "Faust I" waar Faust zich geprest voelt door Gretchen om te antwoorden op de vraag of hij in God gelooft. Hij antwoordt het volgende (over de kosmos en hun liefde): "Erfüll davon dein Herz, so gross es ist, und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, nenn es dann wie du willst: nenns Glück! Herz! Gott! Ich habe keinen Namen dafür. Gefühl ist alles; Name is Schall und Rauch, Umnebelnd Himmelsglut."[553] Volgens van den Berk duidt Rudolf Otto deze ervaring als een werkelijkheid die te groot is voor namen, die niet in begrippen kan worden omgezet. Ik vermoed dat Otto niet in de gaten heeft dat je deze omschrijving van Goethe die hij Faust in de mond legt ook wel eens heel anders zou kunnen lezen, namelijk als een licht cynische variant van een stuk ironie. "Schall und Rauch" deze begrippen worden door Franz Rosenzweig die Goethe een heiden noemt gecounterd met de begrippen "Wort und Feuer", woord en vuur toegepast op de naam van God en op zijn

woord dat ons ook via de mond van de door hem gekozen profeten bereikt: "Grund der Offenbarung, Mittelpunkt und Anfang in eins, ist die Offenbarung des göttlichen Namens. Aus dem geoffenbarten Namen Gottes leben ihr Leben die verfaßte Gemeinde und das verfaßte Wort bis auf den heutigen Tag, bis auf den gegenwärtigen Augenblick und bis in das eigene Erlebnis. Denn wahrhaftig, Name ist nicht, wie der Unglaube immer wieder in stolz-verstockter Leere wahrhaben möchte, Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Den Namen gilt es zu nennen und zu bekennen: Ich glaub ihn."[554]
Franz Rosenzweig heeft hier mijns inziens de kern te pakken als het over geloven gaat. Geloof is geen afgeleide en een soort rationele verklaring die plaatsvindt na de ontmoeting met het numineuze dat dan in categorieën van het goddelijke wordt geduid, of een hogere vorm van magisch denken dat zich ontwikkeld heeft tot een "Vernunftsglauben" met een geloofsbelijdenis en een dogmatiek. De poging van den Berk om via de ontmoeting met het numineuze iets over de goddelijke werkelijkheid te zeggen moet blijven steken in vaagheid en vermoedens; het echte vuur zal niet gaan branden zolang namen "Schall und Rauch" blijven. Ook de verwijzing naar het psychische tussengebied waar zich dit alles zou moeten afspelen, de ziel, die volgens Carl Gustav Jung, zo van den Berk, ligt tussen het bewustzijn en het onbewuste (of onderbewustzijn) biedt hier geen soelaas. De ziel is een soort intermediar tussen deze twee vormen van bewustzijn: "de ziel eigent zich archaïsche trekken van het onbewuste toe en zal vervolgens via haar verbeeldend vermogen, in symbolen, illusies, ficties, hallucinaties, het bewustzijn in beroering brengen. Het is deze beroering die ervaren wordt als numineus."[555]

Jung: "De ziel is een transitioneel gebied waarin de speelruimte gecreëerd wordt om te kunnen onderscheiden tussen heil en onheil, tussen progressieve dan wel regressieve stappen, tussen activiteit en passiviteit."[556] De ziel is in dit denken veel ouder dan het bewustzijn en het bewustzijn komt er uit voort. De ziel is is dan ook datgene wat volgens Jung de numineuze ervaring heeft. Maar als de ziel een gebied is, een doorgeefluik, een passageplaats, een speelruimte, wie bepaalt dan het spel, wie zorgt dat er doorgegeven wordt, wie ontvangt in deze ruimte dan de ervaring en wie ervaart er überhaupt?[557] Van den Berk onderscheidt twee ervaringsmomenten van het bewustzijn als een soort van randen: aan de ene zijde het bewustzijn gehuld in nevelen en aan de andere kant het bewustzijn in het volle daglicht. Ons slapend bewustzijn is 's nachts actief. Hij noemt vervolgens het ik-bewustzijn en de numineuze ervaring beiden bewustzijns-uiteinden. De ik-ervaring is getekend door de aanwezigheid van grenzen, het numineuze wordt ervaren als grenzeloos.[558]
De numineuze ervaring heeft ook een regressief karakter: dat gaat gepaard met identiteitverlies omdat het een tegenovergestelde beweging is van de ego-ervaring die naar buiten treedt en progressief is. Van den Berk schetst een gevaar van deze regressieve beweging: "Wanneer het onbewuste in een regressieve fase geen symbolen ter overbrugging aangeboden krijgt, dan kan een zware psychische teloorgang het gevolg zijn. Dat geldt niet alleen voor individuen maar ook voor culturen in hun geheel. […] Maar er bestaat ook een progressie die ons ziek kan maken. Daar gaat het hier niet om […] Hier gaat het over een regressie die geen aftocht betekent, maar de noodzakelijke omweg is om 'onze ziel' te redden. Het gaat hier, zoals de Fransen zeggen, om een *reculer pour mieux sauter*. En in zo'n regressieve fase biedt het numineuze soms een geweldige vluchtheuvel. Het brengt heelheid die het kind en de volwassene soms ontberen, en behoedt hen voorlopig voor een vrije val."[559]

Van den Berk slaagt er mijns inziens niet in om via de omweg van het numineuze iets meer inhoudelijks te vertellen over het goddelijke in de mens. Hij blijft teveel steken in de "accidentia" van het bewustzijn. En het begrip ziel blijft letterlijk "im Schwebe". Ook niet de onderscheiding van vormen van bewustzijn in rationeel bewustzijn en symbolisch bewustzijn leveren hier meer inhoud op of het invoeren van een derde symbolische werkelijkheid naast de empirische (zintuigen) en de conceptuele werkelijkheid die wij met ons denken vormen.[560] Zijn gedachten over deze symbolische werkelijkheid als gelijkberechtigd aan andere vormen van bewustzijn en werkelijkheid zijn waardevol omdat de religieuze ervaring erop gestoeld is en het taalspel niet zonder kan. In zijn boek "Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn" onderzoekt hij de "inwijding" van de mens in het symbolisch bewustzijn, een proces dat in de "Disciplina Arcani"

zichtbaar wordt. Het is een leermodel van de oude kerkvaders waarin het mysterie van het goddelijke in de wereld en de mens wordt onthuld, waarbij het geloof op basis van bekering een noodzakelijke voorwaarde vormt.[561] Van den Berk verwijst ook naar een manuscript waarin de opgang van de ziel naar de hemel wordt verbeeld. De ziel stijgt door vele hemelen (dus heterotopiën) tot bij God. Ook de apostel Paulus heeft weet van die hemelen in zijn tweede brief aan de Corinthiërs 12,2-4 waar hij spreekt over een reis naar het paradijs met of zonder lichaam. Dat weet hij niet meer.[562] In de mystieke traditie is dit beeld van de tocht van de ziel enthousiast opgepakt door Ruusbroec[563] en Willem van Saint Thierry[564] om er twee te noemen, en het beeld van een reis door de sferen (heterotopiën) is verwoord door Hildegard van Bingen[565] en later magistraal door Dante[566]. Van den Berk doet een pleidooi voor de hermetische levensvisie omdat deze geworteld is in de aarde.[567] Alle aspecten van het lichaam komen in deze omschrijvingen van sferen - stages - bewustzijnsvormen aan het woord. Het zijn eigenlijk beschrijvingen van een spirituele en geestelijke kosmos, een werkelijkheid waarin de bekende aardse werkelijkheid is opgenomen als onderdeel, maar die daarmee niet het voornaamste criterium vormt voor de verhouding van het zelf tot de realiteit. "Realitas" in deze zin is inclusief het goddelijke, de werkelijkheid van de hemel. Hemel en aarde horen hier bij elkaar en worden niet losgemaakt - beiden zijn los van elkaar niet denkbaar of voorstelbaar. Transformatie kan alleen plaatsvinden in een heterotopische ruimte en tijd - om daar te komen kan het proces van initiatie de aanzet vormen - maar het effect van deze handelingen blijft onduidelijk en niet na te voltrekken omdat het een hoogst individueel en subjectief gebeuren betreft. Als buitenstaander blijft deze heterotopie ontoegankelijk (en verboden).

Denken in stijl

"Nichts wird erklärt, nichts wird bewiesen, alles *sieht* man."

Cioran[568]

Peter Sloterdijk beschrijft een deel van de ontwikkeling gebaseerd op het oude Griekse denken in sferen vanuit een apollinisch perspectief. In zijn boek "Sferen" (van sphára (Lat) en sphaira (Gr) dat voor bol staat, hemelbol, hemelkring, streek, gebied, gezichtskring, invloedsgebied, omgeving en stemming) onderzoekt hij beelden van de mens en de wereld, hun symboliek en de relaties vanuit het begrip sfeer, een woord dat ook in onze term levenssfeer, leefsfeer terugkeert. Hij beschrijft dus allemaal gestaltes van heterotopiën. Hij doet dat in het klein in het deel "Bellen microsferologie" en in het groot in "Globes marcrosferologie".[569] Hij maakt daarbij gebruik van talloze beschrijvingen uit de geschiedenis van de religie, de cultuur en de maatschappelijke en wetenschappelijke ontwikkelingen. Het boek is een goudmijn voor liefhebbers van het symbolische verbeelden van de (bolvormige) realiteit. Sloterdijk sluit op veel plaatsen aan bij het lichaam en bij de ervaringen van delen van het lichaam zoals het hart, het gezicht, de sfeer van de baarmoeder, de placenta, het oor en het innerlijke beleven. Hij levert in zijn boek geen godsbewijzen, daar is hij niet op uit; de vraag naar de relatie tussen God en ziel stipt hij aan maar werkt hij niet echt uit omdat de debatten van de theologen niet interessant zijn voor een hedendaagse sferologie vanwege hun religieuze aanspraak en hun dogmatische eigenzinnigheid.[570] De mystieke traditie heeft heel lang een monopolie gehad op deze thematiek. Sloterdijk pakt dat op bij Augustinus en Cusanus en blijft daarna ook stilstaan bij het begrip van de triniteit. De winst van zijn boek is dat hij aspecten van de lichamelijkheid benadert vanuit een heel eigen gedachten-vorming en straks zal ik enkele van die aspecten hiervan samenvatten omdat ze van belang zijn voor ons thema van de auto-topie.[571]

Hub Zwart, duidelijk door dit boek van Sloterdijk geïnspireerd, beschrijft in "Denkstijlen" drie vormen van denken waarin het religieuze denken een plaats krijgt: het apollinische, het magische en het faustische denken, een typologie onder andere ontleend aan Oswald Spengler. Hij beschrijft deze denkstijlen in hun ontstaan en ontwikkeling en analyseert in navolging van Peter Sloterdijk de locaties als 'alethotopen' namelijk als plaatsen waar

fundamentele waarheden tevoorschijn treden en op oorspronkelijke wijze worden verwoord.[572] De vraag aan zijn boek luidt in hoeverre er ook religieuze waarheden als fundamenteel worden beschouwd in deze denkstijlen en of zij in het licht staan van bovengenoemde vraagstelling rond het goddelijke in het lichaam.
Zwart over deze denkstijlen: "De grondgedachte van de apolinische denkstijl luidt dat zich in de werkelijkheid (opgevat als kosmos) een perfecte geometrische structuur aftekent. De kosmos (letterlijk: orde of sieraad) is opgebouwd uit concentrische bollen ('sferen') op macro-niveau en uit regelmatige veelvlakken op atomair niveau. Spaira is het Griekse woord voor bol. Politiek, ethiek, geneeskunde en kunst moeten deze perfecte structuur of harmonie ook in het menselijke bestaan realiseren.[…] Het Romeinse imperium kan worden begrepen als de realisatie van de sferische gedachte in het politieke domein, maar zij bepaalde ook in hoge mate de apollinische ruimte- en tijdervaring. De kosmos is een universum op menselijke schaal, nog niet oneindig groot. De apollinische denkstijl is gedurende een bepaalde periode in de geschiedenis dominant, maar niet onbetwist. Zij moet met antipoden, met tegenhangers concurreren, in eerste instantie het dionysische, later vooral het magische denken.
De magische denkstijl laat zich op compacte wijze samenvatten in de formule 'Wachten op het rijk'. De betrokkenen trekken zich doormiddel van onthechting uit de wereld terug en bereiden zich via ascetische praktijken temidden van gelijkgezinden voor op op de komst van een geheel nieuwe zijnswijze, een wereld van andere orde, een beslissende gebeurtenis die zij echter niet zelf op eigen kracht kunnen bewerkstelligen. De centrale theologische categorie is die van de genade. Op het politiek niveau krijgt het magische denken gestalte in de zogeheten Twee Rijkenleer. Typische 'magische' onderzoekspraktijken zijn numerologie astrologie en alchemie.

De basisformule van de faustische denkstijl tenslotte luidt: 'De wil tot macht'. In het wetenschappelijk domein manifesteert deze energieke denkstijl zich in de vorm van het experiment, een wijze van denken die aanzienlijk actiever, zelfs agressiever is dan de contemplatieve, bewonderende beschouwing van de perfecte kosmos die kenmerkend was voor de apollinische stijl. De faustische natuurwetenschapper wil de fenomenen in zijn macht krijgen. Zijn wil tot weten is uiteindelijk een wil tot macht, tot modificeren en mobiliseren. Op het politieke vlak komt het faustische denken tot uitdrukking in de vorming van natiestaten, op het ethische vlak in de strijd tussen neiging en plicht."[573]
In een studie van Martin Heidegger "Vom Wesen des Grundes" wijst deze op het feit dat de Griekse term 'kosmos' van betekenis verandert tijdens het christendom. Bij de Grieken was het nog een aanduiding van 'het Zijn in zijn geheel'. In de christelijke wereld zegt het iets over de toestand waarin de mens zich als subject bevindt. Bij Paulus betekent 'kosmos' een bepaalde gezindheid, namelijk de mensheid die zich van God heeft afgekeerd, zo Hub Zwart. "Met andere woorden, kosmos verwijst niet langer naar de orde van de wereld, het is veeleer een aanduiding geworden voor de wanorde die zich meester heeft gemaakt van het menselijk bestaan."[574]
Zwart signaleert een dubbele betekenisverschuiving: van positief naar negatief en van allesomvattend Zijn naar de menselijke situatie. "Voor Plato was de kosmos de sfeer die zichtbaar wordt voor degene die aan de grot (het verduisterde domein van de voorwetenschappelijke ervaring) wist te ontsnappen. Voor Johannes is paradoxalerwijze de kosmos zelf een duistere grot geworden, waarin het woord en aanwezigheid van Jezus als een licht verschijnen."[575]

Hub Zwart noemt het christendom een representant van dit magische denken waar niet de wereld maar het Rijk Gods het criterium is waarnaar gehandeld moet worden. De latere transsubstantiatie die de theologen als het hoogtepunt van de eucharistie hebben benoemd verbeeldt deze lichaamswording van Jezus in brood en wijn op een magische wijze op een moment dat Jezus deze wereld al lang verlaten heeft. Het is memoria aan het laatste avondmaal maar ook presentstelling van zijn aanwezigheid in de ecclesia. De magische denkstijl wordt verondersteld om deze transformaties te kunnen beamen. Dat is in het kort ook de samenvatting van het antwoord op de vraag die wij aan dit boek stelden. Daarmee zijn we uiteindelijk toch nog niet op het spoor gekomen van de concrete lichamelijkheid van God als wij Jezus even buiten beschouwing laten. Maar misschien is dat ook teveel gevraagd en moeten we minder direct te rade gaan bij hen die de liefde als een verwijzing naar het goddelijke beschouwen en het menselijk bestaan

ook zien als een vorm van transcendentie naast het immanente karakter ervan. "Amare in Deo" het beminnen van de mens in God: " Zo sluit de hoogste liefde tot de mens een gerichtheid naar God in, als laatste grond van alle beminnelijkheid. […] Het 'amare in Deo' openbaart echter pas zijn volkomen betekenis, wanneer begrepen wordt, dat de beminnelijkheid van de beminde mens niet alleen een deelneming is aan Gods eigen beminnelijkheid, maar dat zij bovendien ook nog in de mens de aanwezigheid is van Gods liefde zelf. De mens is immers uiteindelijk beminnelijk, omdat hij door God bemind wordt. […] De ontdekking van die goddelijke aanwezigheid en van de oorspronkelijkheid van de persoon zal nochthans slechts inchoatief blijven, zolang zij zich niet in een wederkerige ontdekking weerspiegelen kan. Het zien van God als grond van de mens wordt pas volkomen wanneer twee mensen samen God in elkaar aanwezig weten, en zich van deze aanwezigheid als de éne grond van hun beider mens-zijn bewust worden. In deze wederzijdse bewustwording bereikt de liefde haar hoogste eenmaking, omdat zij zichzelf nu ontstaan ziet uit de Liefde waaruit alle liefde ontspringt."[576]
Hoe verder ook over de realiteitswaarde van deze relatie tussen God en mens en de toegekende liefdespatronen en bewegingen gedacht wordt, vaststaat dat de liefde geen zaak is van het losse individu, dat intersubjectiviteit de voorwaarde vormt voor liefde en dat de relatie met het goddelijke niet los kan staan van dit intersubjectieve karakter. Misschien is toch de menselijke liefde maatgevend geworden voor de liefde tussen God en mens en heeft dit model van de liefde het instrumentarium geleverd om in de mystieke ervaring die liefde te duiden en te bereflecteren als ervaring van God.[577]

"**De Kip**

Verhaal voor dwaze kinderen

Er was eens een kip die idioot was. Ik zei idioot, Maar ze was nog idioter. Ze werd gebeten door een mug en ze snelde naar buiten. Ze werd gebeten door een wesp en ze snelde naar buiten. Ze werd gebeten door een vleermuis en ze snelde naar buiten.
Alle kippen zijn bang voor vossen. Maar deze kip wilde door hen verscheurd worden. Dat kwam omdat de kip een idioot was. Ze was geen kip. Ze was een idioot.
In winterse nachten geeft de maan in de dorpen de kippen fikse oorvijgen. Oorvijgen die je op straat kunt horen. Daar wordt veel om gelachen. De pastoors zullen nooit de reden van die oorvijgen kunnen begrijpen, maar God wel. En de kippen ook.
Jullie moeten echt allemaal weten dat God een grote levende berg is. Hij heeft een vliegenhuid en daarboven een wespenhuid en daarboven een zwaluwenhuid en daarboven een hagedissenhuid en daarboven een pierenhuid en daarboven een mensenhuid en daarboven een luipaardenhuid en alles. Zien jullie alles? Want alles en bovendien een kippenhuid. Dat wist onze vriendin niet. Lachwekkend om te zien hoe sympathiek die kippen daar zijn! Ze hebben allemaal een kam. Allemaal hebben ze een kont. Allemaal leggen ze eieren. En wat willen jullie me vertellen?
De idiote kip haatte eieren. Ze hield van hanen, zeker, zoals de rechterhanden van mensen van die braamstruikprikken of van het begin van een speldeprik houden. Maar zij haatte haar eigen ei. En toch is er niets mooiers dan een ei.
Pas uit de aren gehaald, nog warm, is het de perfectie van de mond, het ooglid en het oorlelletje. De warme wang van de vrouw die net gestorven is. Het is een aangezicht. Jullie begrijpen het niet? Ik wel. De Japanse verhaaltjes vertellen het, en sommige onkundige vrouwen weten het ook.
Ik wil de schrale schoonheid van het ei niet verdedigen, maar aangezien iedereen de keurigheid van de spiegel en de blijdschap van degenen die zich in het gras rollen looft, past het dat ik een ei tegen een kip verdedig. Een onschuldig ei tegenover een idiote kip. En nu moet het gezegd: een kip die een mensenvriend is.
Op een nacht deelde de maan oorvijgen uit aan de kippen. De zee en de daken en de kolenkitten hadden hetzelfde licht. Een licht waarin de hommel de pijlen van iedereen ontvangen zou hebben. Niemand sliep. De kippen waren het beu. Hun kammen stonden vol rijp en de luisjes speelden op hun elektrische klokjes door het gat van de oorvijgen. Ten slotte nam een haan een besluit.
De idiote kip verdedigde zich.

De haan danste driemaal, maar de hanen kunnen de draad niet goed door het oog van de naald krijgen.
Omdat ze wel moesten, weerklonken de klokken van de torens, en de beddingen en de gangen en degenen die golf spelen, werden driemaal paars en rinkelend. Het gevecht begon.
Slimme haan. Idiote kip. Slimme kip. Idiote haan. Allebei slim. Allebei idioot. Slimme haan. Idiote kip.
Ze vochten, Ze vochten. Ze vochten. Zo de hele nacht door. En tien. En twintig. En een jaar. En tien. En altijd."

Frederico García Lorca - Prozagedichten[578]

4.8 Uitwegen

"Es gibt einen Augenblick,
in dem man sich von seiner Biographie befreit
und diesem erdrückende Schatten dann verlässt,
diese Simulation, die das Vergangene ist.

Man muss nicht mehr
die eigene, enge Formel bedienen,
weder seine Eroberungen weiterführen
noch in den Verzweigungen jammern.

Die eigene Biographie verlasen
und die eigene Daten verkennen,
erleichtert das Bündel für die Reise.

Und es ist, als hinge man einen leeren Rahmen an die Wand,
damit sich keine Landschaft beim Hinschauen erschöpft."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[579]

Het lichaam bezit een zekere 'altér-iteit', vreemdheid. Het is ook in zekere zin een "ander".[580] Het lichaam legt getuigenis af van de heterogene relatie waarin ik verkeer met de wereld om mij heen. Daarbij is het lichaam zelf heterogeen, en morfologisch kan ik het niet aan mijn wil onderwerpen hoe graag ik misschien ook soms zou willen. In zekere zin ben ik slaaf van mijn lichaam en moet ik doen wat het lichaam van mij vraagt op straffe van ziek en zwak worden.
Het lichaam helpt me ook om ingrijpende traumatische gebeurtenissen te vergeten, ervaringen die sowieso niet met anderen gecommuniceerd kunnen worden. altér-iteit schrijft hierover na zijn ervaringen in de Eerste Wereldoorlog:
"... je voeten kneuzen, je botten verslijten onder 't gewicht van de vracht die in de lucht steeds zwaarder lijkt te worden, de uitputting tot je je eigen naam niet meer weet, 't stilstaan en de onbeweeglijkheid waar je kapot aan gaat, 't graafwerk dat je krachten te boven gaat, 't eindeloze waken om de vijand te bespieden die 's nachts overal zit, en waarbij je tegen de slaap moet vechten- en 't bed van mest en luizen. Maar ook de rotstreken die je geflikt worden door granaten en mitrailleurs, mijnen, gifgas, tegenaanvallen.Op 't moment zelf ben je vol van de werkelijkheid, en terecht. Maar dat slijt allemaal en verdwijnt, je weet niet hoe, je weet niet waar naar toe, en d'r blijven alleen maar namen over, woorden, als in 'n legerbericht."
"Da's waar wat ie zegt,» zei een man zonder zijn hoofd in zijn omhulsel te bewegen. "Toen 'k met verlof was, merkte 'k dat 'k heel wat dingen van m'n vroegere leven vergeten was. D'r waren brieven van mij die 'k heb overgelezen en 't leek wel of 't 'n boek was van 'n ander. En toch, ondanks alles, ben 'k ook de oorlogsellende vergeten.

We zijn vergeetmachines. Mensen zijn dingen die 'n beetje denken en die vooral vergeten. Zó zijn we!"
"Dus de anderen weten 't niet en wij ook niet! Zoveel ellende voor niks!"
Dit vooruitzicht kwam hard aan bij de afgetakelde wezens, als een bericht van een nog grotere ramp; het drukte hen, op het strand waar ze door de zondvloed waren achtergelaten, nog meer terneer.
"Ach! Als ze 't zich 'ns zouden herinneren!" riep de een uit
"Als ze 't zich zouden herinneren,» zei de ander, «dan zou 'r geen oorlog meer zijn!»
Prachtig voegde een derde daaraan toe: «Ja, als ze 't zich herinnerden, zou de oorlog minder nutteloos zijn dan ie is!"[581]

Barbusse filosofeert in zijn boek over wat hem en zijn medebroeders is overkomen: een werkelijkheid die niemand had durven dromen, een ontwikkeling van de geschiedenis, een aankomst in een sfeer die elke verbeelding tart en waarbij de beelden van Dante over de hel slechts kinderspel zijn. De mens met zijn intellectuele vermogen en zijn lichaam heeft dit voor elkaar gekregen. En die mens is erin geslaagd het zo te draaien en te brengen dat het als een waarheid werd ervaren:
"Waaruit bestaat de grootsheid en de afgrijselijkheid van de oorlog eigenlijk?"
"Uit de grootsheid van de volkeren." "Maar de volkeren, dat zijn wij!" Degene die dat had gezegd, keek me vragend aan. "Ja," zei ik tegen hem, "ja, beste man, dat is waar! Alleen met ons worden d'r veldslagen geleverd. Wij zijn de grondstof van de oorlog. De oorlog bestaat enkel en alleen uit het vlees en de ziel van de eenvoudige soldaten. Wij zijn 't die de dodenakkers en bloedrivieren vormen, wij allemaal - elk van ons onzichtbaar en zonder stem omdat we met zovelen zijn. De verlaten steden, de verwoeste dorpen, die woestenij, dat zijn wij. Ja, dat zijn wij allemaal en helemaal."[582]
Barbusse is pessimistisch en dat zou je ook worden in een dergelijke moorddadige situatie:
"Niet alleen de pijn en het gevaar, de ellende van de eeuwen zien we eindeloos opnieuw beginnen. Maar ook de vijandigheid van dingen en mensen tegenover de waarheid, het opeenhopen van voorrechten, de onwetendheid, de doofheid en kwaadwilligheid, de vooroordelen en de meedogenloosheid van eenmaal verworven posities, en onvermurwbare massa's en onontwarbare lijnen."[583]
Stel nou dat de mens tot inzicht kwam, dat hij de wapens neer zou gooien, niet meer mee zou willen doen aan al het geweld? Een vraag die vandaag de dag met grote hevigheid bovenkomt bij elke grote en kleine oorlog die op het punt staat te beginnen. Veel zogenaamde oorlogen zijn tegenwoordig burgeroorlogen, van burger tegenover burger, stam tegenover stam, religieuze groepering tegenover andere religieuze groepering. Veel strijd is "vrijheidsstrijd" een moeizame poging om zich los te maken van corrupte en wrede regimes. Hierin ligt een belangrijk gegeven: durf je nee te zeggen tegen de ophitsers, ook als je als soldaat je eigen mensen moet neerschieten, een opstand onderdrukken? Barthas de tonnenmaker, een andere getuige, heeft dit in de gaten:

"Maar het was niet voldoende dat de soldaten weigerden te vechten. Ze hadden zich ook moeten keren tegen de monsters die hen tegen elkaar opjoegen. Ze hadden ze als wilde beesten moeten afmaken. Maar dat gebeurde niet. Hoelang zouden deze moordpartijen nog duren?
Onze meerderen waren in alle staten. Grote goden, wat zou er gebeuren als de soldaten elkaar niet meer wilden doden? Zou de oorlog al zo vlug afgelopen zijn? Onze artilleristen kregen bevel op elke samenscholing die gemeld werd te schieten en zonder onderscheid Duitsers en Fransen neer te maaien. Het was als in het antieke circus waar ze de wilde beesten afslachtten die zo stom waren om elkaar niet naar de keel te vliegen en te verslinden."[584]
Maar waarschijnlijk zal het lopen zoals het altijd al heeft gelopen: de kleine groep van moedigen, de martelaren, de mensen die inzien dat het anders kan en moet en die bereid zijn daar hun leven voor te geven staan tegenover hen die hun leven zinloos geven voor het instandhouden van de macht van de machtigen, de generaals die hen bevelen en die maar een doel hebben: de overwinning en hun eigen eer. De president blijft zitten zolang hij het vermoeden heeft dat hij niet alleen staat, dat hij een leger aan

zijn zijde heeft dat ook veel te verliezen heeft als het anders wordt. Barthas schetst die hopeloze situatie ook in de periode 1914-1918:

"Onze meerderen konden maar niet begrijpen hoe een vrij man tot het fatale moment van de oorlog zonder het minste gemor, bijna vrijwillig, dit offer kon brengen; een offer dat tevergeefs en zinloos was. De soldaten waren volgzamer dan een troep slaven die in het antieke Rome argeloos naar een of andere marteling werden gedreven.
Hierin vergisten onze meerderen zich niet. Ze wisten heel goed dat het niet de vlam van patriottisme was die hen tot dit offer dreef. Het was een soort grootspraak. Niemand wilde een grotere lafaard zijn dan zijn buurman. Daar kwam nog bij dat de mannen, eigenwijs als ze waren, vertrouwen hadden in hun goede gesternte. Sommigen koesterden zelfs in het geheim de ijdele hoop gedecoreerd of bevorderd te worden. Alles bij elkaar overheerste bij de meesten het gevoel dat het zinloos was in op- stand te komen tegen dit onverbiddelijke noodlot.
De angst van onze meerderen dat de soldaten zouden aarzelen of zich als zelfs het domste dier instinctief tegen de dood zouden verzetten, was ongegrond. Ze leefden te ver weg van de gewone soldaat en waren te hoog boven hen verheven om hun mentaliteit te begrijpen. Zo maakten ze zich belachelijk door een komedie op te voeren die het gevoel van eigenwaarde van de soldaten zou hebben gekwetst, als zij het in de gaten hadden gehad."[585]
Misschien heeft dit noodlot-scenario zijn wortels wel in het feit dat wij vreemden voor elkaar blijven en dat ons lichaam daar ook toe behoort.[586] Als het zelf *ik* zegt en een zelfbewustzijn ontwikkelt is dat niet een bewustzijn voor eens en altijd, een soort van definitief stadium. Het zelf kan namelijk zwenken tussen zekerheid en onzekerheid, hevige twijfels kunnen het overvallen, het kan getroffen worden door doodsangsten. Ziektes als depressie laten dat zien.

Wie de baas is over de beelden, wie bepaalt de beelden in het zelf? Hoe werkt het zelfbewustzijn in de vorm van toelaten en buiten houden van de wereld, is er sprake van een membraan, een doorgeefluik, een beschermingsmuur zodat niet alles binnenkomt maar er een selectie plaatsvindt? Zoals boven het vergeten een plek heeft in de menselijke psyche zo zijn er misschien meer voorbeelden te vinden van lichamelijke fenomenen die een rol spelen bij het ontstaan van het zelf als subject en het instandhouden ervan. Peter Sloterdijk heeft in "Sferen" een aantal voorbeelden gegeven van de microsfeer waar het lichaam deel vanuit maakt. Deze voorbeelden wijzen in een richting die misschien vruchtbaar is.
Ook Bert Verschaffel schrijft over dit onkenbare lichaam in een essay met de titel "Overal, het lichaam": "Men ziet het eigen lichaam nooit "de Soi à Soi", duidelijk, rechtstreeks. Het levende lichaam dat men meedraagt is nooit een feit, is nooit helemaal zichtbaar en onontkoombaar. "Il est ce que nous voyons de nous-mêmes. Ce que nous sentons d'attaché toujours à nous. Mais aussi ce que nous en voyons pas et ne verrons jamais." Een kind kan zijn lichaam nog niet als een object voorstellen, en noemt het 'mijn leven'. Men kan het mijn-lichaam geen aandacht geven of naar voor halen als voorwerp, als object, als probleem.
Met deze onduidelijkheid valt niet te leven, en elke cultuur zegt daarom wat het lichaam betekent of kan betekenen, en regelt de omgang met, of zelfs de toegang tot het lichaam, net zoals ze de omgang regelt met absolute gegevenheden als oorsprong of afkomst. Wat is een lichaam -voor ons? Het lichaam wordt verborgen, achtergehouden, is als een geheim. Niet alle culturen hebben het volledig in bezit genomen, getatoeëerd, vervormd, beschilderd, en zo geheel tot 'teken' gemaakt van een sociale plaats, zo dat het lichaam waarmee men geboren wordt verdwijnt. Soms wordt het 'eerste lichaam' gespaard, enkel bedekt met kleren, met tekens die los op het lichaam liggen, met betekenis die slechts een omhulsel is, en het lichaam als een 'binnenkant' verbergt. En omdat in elk mens iets ontsnapt, omdat al wat we over onszelf of de anderen kunnen weten en zeggen 'te weinig' is en vals klinkt, en tegelijk de radicale uniciteit samenvalt met de plaats waar iemand is -een lichaam -, kunnen de kleren en de rollen 'maskers' worden, en wordt het 'natuurlijke' lichaam teken van de Persoon Zelf. Het blote lichaam wordt, onder de tekens, naakt: een teken dat zegt dat de tekens zijn afgelegd, een teken van wat altijd ontsnapt. En meteen een mogelijkheid om wat men met woorden niet kan naderen, toch aan te raken en zo te kennen. 'Ik heb een vrouw gekend' kan betekenen:

ik weet niets over haar, we hebben gezwegen -maar toch: kennen. "Ieder persoonlijk bestaan berust op het geheim" (Tsjechov). Maar het 'geheim' kan niet gezegd worden, het bestaat niet uit informatie. Niemand weet en kan zeggen wat hij of zij verbergt en de ander aantrekt. Het geheim is niet wat, maar de plaats waar men is -dat duistere gebied dat men kan tonen en zien, binnendringen en afsluiten. Maar tegelijk is dat lichaam ook een tegenspraak, de plaats waar men verliest wat men zoekt: wat figuurlijk het meest persoonlijke is, is letterlijk anoniem, simpel, overduidelijk altijd hetzelfde. Het lichaam is tegelijk secretus -het wordt achtergehouden, afgezonderd -en arcanus: duister, niet formuleerbaar."[587]

Lichaamssferen

Sloterdijk gaat op zoek naar die nog donkere binnenruimtes van het zelf als lichaam. In feite onderzoekt hij het lichaam als auto-topie op zijn heterotopisch karakter. In de Platoonse mythe is het subject een deel van de helft, het is dus voortdurend op zoek naar zijn wederhelft. Het subject mist dus een fundamenteel iets dat niet opgevuld kan worden maar waar hij wel een herinnering aan heeft. Sloterdijk noemt in dit licht de westerse opvatting van het subject neurotisch: "De basisneurose van de westerse cultuur bestaat erin te moeten dromen van een subject dat alles observeert, benoemt, bezit, zonder dat het zichzelf door iets anders laat omvatten, benoemen of bezitten, ook al zou de meest discrete god zich als toeschouwer, als allesomvattend reservoir, als opdrachtgever beschikbaar stellen. Onophoudelijk herhaalt zich de droom van een alomvattende, monadische ik-bol, waarvan het eigen denken de straal vormt - een denken dat probleemloos zijn ruimten bestrijkt tot aan de uiterste periferie, en dat begiftigd is met een onbeperkt redeneervermogen, waaraan geen enkel reëel, uiterlijk ding weerstand kan bieden. De keerzijde van dit soevereine, panoptische egoïsme wordt gevormd door het Jonas-complex, waarbij het subject een gelukzalig toevluchtsoord heeft gevonden in de buik van een walvis..."[588]
Beide voorbeelden zijn grensgevallen, uitersten. Sloterdijk laat in zijn verhaal zien dat het lichaam als sfeer niet volledig tot je beschikking staat. Als auto-topie blijft het lichaam een heterotopische vreemdheid behouden. Fenomenen die aan de basis van het huidige zelf liggen hebben soms een lange geschiedenis. Het menselijk zelf is een product van een ontwikkeling. Het hart en het bloed worden al lang beschouwd als symbolen voor de onverwisselbare innerlijkheid van een subject. Maar dat is niet altijd zo absoluut geweest. Catharina van Siena vertelt over een verwisseling van haar hart in een visioen.[589] Via de opvattingen van Marsilio Ficino over de liefde en de oorzaken daarvoor (een kwestie van bloed transporten) pakt Sloterdijk opvattingen uit de zestiende en zeventiende eeuw op die de "religieus-metafysisch" gecodeerde hartinnerlijkheden aan het licht brengen, zoals de twee harten cultus (vergelijk de Heilig hart cultus die 50-100 jaar geleden nog indruk maakte) en komt hij uit bij het beeld van het hart als een stukje machine.[590]

Ook het gezicht van de mens bezit een sferologische dimensie: de ontdekking van het gezicht in de menselijke geschiedenis is als een openbaring van dat gezicht, een blootstelling. Een gezicht dat door anderen wordt gezien, vastgelegd in een portret en dat door het zelf wordt ontdekt als zijn gezicht. Sloterdijk schildert deze ontwikkeling: "Ook in het portret als genre voltrekt zich de ingrijpende overgang van icoon naar oerscène, ook al lijkt het erop alsof het geïsoleerd geschilderde, individuele gezicht uit elke manifeste en concrete samenhang is losgemaakt. In feite mogen geïsoleerde gezichten voortaan in afzonderlijke schilderijen naar voren worden gehaald, omdat ze onder de nieuwe premissen van het zien ook in bedaarde, schijnbaar statische poses als latent dramatische persoonlijkheden herkend kunnen worden.[…] Achter elk modern portret verbergt zich het *ecce-homo*-gezicht - de oerscène van de menselijke blootstelling, waarmee Jezus naast Pilatus zijn debuut maakte als boodschapper van de geheel nieuwe waarnemingsimperatief: herken in het gelaat van deze mens de sterfelijke god."[591]

Ook in de landschapschilderkunst is de ontdekking van het landschap als thema recent in de geschiedenis. In mijn vorige sabbatical heb ik daar bij stilgestaan. Het aanschouwen van het landschap en het verbeelden ervan veronderstelt afstand kunnen nemen en een bewustzijn van de eigen plek in het landschap - er tegenover. Het zelfde geldt voor de ontwikkeling van de portretkunst waarbij het gezicht thema is, een nieuw landschap. Sloterdijk vermoedt dat de oudste exemplaren van de mensheid elkaar niet aankeken, omdat het misschien verboden was of omdat ze er geen oog voor hadden. Dat blijft gissen. Ook het ontbreken van menselijke gezichten op oude muurschilderingen roept vragen op. Sloterdijk stelt: "Pas sinds de Europese en Aziatische Oudheid konden mensen een soort intieme excentriciteit ten aanzien van zichzelf opbouwen, die het hun toestond tegelijkertijd hier zichzelf en daar de waarnemer van zichzelf te zijn. Als levende waarnemers - men zou ook kunnen zeggen: als innerlijke getuigen van het eigen leven - nemen de individuen van het vroege individualisme de optiek van een vreemde blik op zich en vullen aldus hun interfaciale sferenopenheid met een tweede ogenpaar aan, dat merkwaardigerwijze dat van henzelf is, maar nu verdubbeld. Daarmee begint de geschiedenis van de mens die *alleen* moet en wil kunnen *zijn*. Onder het regiem van het individualisme veranderen de afzonderlijke mensen in op zichzelf staande subjecten die zich de wet laten voorschrijven door de spiegel, dat wil zeggen door een reflecterende zelfcomplementerende functie."[592]
Dat laatste is niet zonder gevolgen gebleven voor het zelfbeeld van de mens in de Westerse wereld. Sloterdijk spreekt over subjecten die van mening zijn zonder de reële ander beide rollen te kunnen spelen: zichzelf en de waarnemer van zichzelf, de criticaster, de aanmoediger, de bevestiger of de ontkenner. Dat is echter nog niet het ergste. Het voornaamste effect van die houding is dat subjecten menen dat zij zelf op de eerste plaats komen en de relaties met de ander op de tweede plaats. Het ideaal is de wijze die zich heer en meester waant omdat hij zo Sloterdijk zichzelf helemaal kent en die zich door geen blik meer van een ander hoeft te laten fixeren. "Daarom is het maar een kleine stap van het 'Ken uzelve' naar het 'Completeer uzelve'. Zelfkennis en zelfcompletering zijn allebei operaties in een slechts schijnbaar tweepolige sfeer, die alleen formeel net als de ellips twee brandpunten bezit. In werkelijkheid gaat het gezicht voor de spiegel een pseudo-interfaciale relatie aan met een ander die geen ander is."[593]
Het subject verbant de werkelijke ander uit zijn intieme ruimte want deze intimiteit hoort alleen het zelf toe en deze fictie leidt tot een levenslange eenzaamheid. Emmanuel Levinas die waarschijnlijk ook door het schone gelaat bij Plato[594] is geraakt gebruikt de metafoor van het gelaat om de concrete ander in het leven van het subject zichtbaar te maken met een onweerlegbare dringendheid waarin geschreven staat: "gij mij zult niet doden". Deze verpakking van het gelaat als een ethische eis is bijbels geïnspireerd en ook een vrucht van jarenlange reflectie op de gruwelen van de Tweede Wereldoorlog.[595] Het is een verzet tegen de door hem als totalitaire filosofie opgevatte Westerse traditie die de ander herleidt tot de eigen subjectiviteit en daardoor het anderszijn van de ander inpalmt en ongedaan maakt.[596]

Gebaseerd op de dialogale relatie tussen de subjecten, bouwt Levinas aan een filosofie waarin het zelfopgetrokken bastion van het zelf gesloopt wordt. Levinas maakt dat zelf ook waar in gesprekken en lezingen waar hij voortdurend de toehoorders aanspreekt en om bevestiging, commentaar, repliek vraagt (dit in tegenstelling tot sommigen 'Duitse' professoren die aan het "Rednerpult" voortdurend naar de hemel kijken alsof de engelen meeluisteren). De realiteit van de andere mens is onmiskenbaar en wordt bij hem uitgangspunt voor al het handelen.[597] Als geen ander heeft hij zich verzet tegen het subject dat zichzelf alleen maar als autonoom subject beschouwt en daarmee vrij denkt te zijn. Levinas zegt: "Een zijnde komt wel op in het bewustzijn, maar daarmee is de subjectiviteit - als voorrang van het subject op het zijn - nog niet de vrijheid. In de hypostase van het ogenblik - waarin zijn beheersing, zijn macht, zijn viriliteit van subject te voorschijn komen als zijn in een wereld; waarin de intentie voor hem een zichzelf vergeten is in het licht en het verlangen naar de dingen, in de zelfverloochening van barmhartigheid en offer - is de terugkeer van het *er is* al te onderkennen. De hypostase, deelhebbend aan het *er is*, komt tot zichzelf als eenzaamheid, als het definitieve van het geketend zijn van een ik aan zijn zich. De wereld en het kennen zijn geen evenementen waarin het scherp van het zijn minder snijdend wordt in een ik die absoluut meester is van het zijn, absoluut er achter gekomen is. De *ik* neemt afstand van zijn object en van

zichzelf, maar deze bevrijding in de verhouding tot zichzelf doet zich voor als een oneindige opdracht. De *ik* zit altijd met één voet klem in zijn eigen zijn. Buiten in verhouding tot alles, is hij van binnen in de verhouding tot zichzelf, aan zichzelf gekoppeld. Aan het zijn dat hij heeft aanvaard, is hij voor altijd geketend. Dit onvermogen van het ik om geen zich te zijn is kenmerkend voor het fundamenteel tragische van het ik, het feit dat hij aan zijn zijn vastzit."[598]

Vrijheidsstrijd

Het subject is volgens Levinas geketend aan het *er is (il y a)*. Vrijheid is een voortdurend gevecht, een geboren worden van het zelf dat zich aan dit *er is* wil ontworstelen maar wat een hopeloze zaak lijkt.
Hij noemt het een zijn zonder zijnde: "laten we ons voorstellen dat alle zijnden: dingen en personen, weer in het niets verdwijnen. Het is onmogelijk deze verdwijning in het niets buiten ieder gebeuren te stellen. Maar dat niets zelf? Iets gebeurt er, al is het maar het duister en de stilte van het niets. De onbepaaldheid van dat 'iets gebeurt' is geen onbepaaldheid van het subject, is niet afhankelijk van een substantief. Ze verwijst als het ware naar het voornaamwoord van de derde persoon in de onpersoonlijke vorm van het werkwoord, niet een minder bekende dader achter de handeling, maar het karakter van die daad zelf die, in zekere zin, geen dader heeft, anoniem is. Dit onpersoonlijke, naamloze, maar onblusbare 'opbranden' van het zijn dat ruist in de diepte van het niets zelf, benoemen wij met de term *er is*. Het *er is*, dat geen persoonlijke vorm kan aannemen, is het 'zijn in het algemeen'.
Wij ontlenen dit begrip niet aan een of ander 'zijnde' - uitwendige dingen of innerlijke wereld. Het *er is* transcendeert immers zowel interioriteit als exterioriteit, het maakt het onderscheid daartussen zelfs niet mogelijk. Het naamloze stromen van het zijn overstroomt het subject, ding of persoon. Het onderscheid subject-object dat wij hanteren in onze benadering van de zijnden, is geen uitgangspunt voor een bezinning die het zijn in het algemeen tracht te benaderen.
Als de term ervaring niet ontoepasbaar was op een situatie die het absoluut uitsluiten van licht is, zouden we kunnen zeggen dat de nacht dè ervaring is van het *er is*. Wanneer de vormen der dingen opgegaan zijn in het donker, sluipt het duister van de nacht, noch object noch kwaliteit van een object, binnen als voelbare aanwezigheid. 's Nachts, als wij daaraan vastgeketend zijn, hebben we met niets van doen. Maar dat is niet het niets van een puur niet-zijn. Er is geen *dit* meer en geen *dat*, er is geen 'iets'. Maar deze universele afwezigheid is op haar beurt een aanwezigheid, één waar je absoluut niet omheen kunt. Zij is niet het dialectische pendant van de afwezigheid, en we vatten haar niet in een gedachte. Zij is er onmiddellijk. Geen woord wordt gezegd. Niets geeft ons antwoord, maar die stilte, de stem van die stilte is te horen en beangstigt als 'de stilte van die oneindige ruimten' waar Pascal van spreekt. *Er is*, in de onpersoonlijke vorm zoals 't regent of 't is warm. Wezenlijke anonimiteit. De geest bevindt zich niet voor een uiterlijk dat hij in zich opneemt. Het uiterlijk - als je aan die term hecht - blijft zonder verband met het innerlijk. Het is niet meer gegeven. Het is geen wereld meer. Wat je noemt het ik, wordt zelf overstroomd door het duister, bezet, gedepersonaliseerd, erdoor verstikt. De verdwijning van de dingen en de verdwijning van het ik leiden tot wat niet verdwijnen kan, tot het pure feit van zijn waar *men* deel aan heeft, goedschiks of kwaadschiks, zonder er initiatief tot genomen te hebben, anoniem. Het zijn blijft als een krachtenveld, als een loodzware atmosfeer die van niemand is maar als het ware van iedereen, die weer opduikt in het hart van de negatie die het wegdenkt, en in iedere stap van die negatie."[599]

Het beeld van de nacht, diepe duisternis is opgepakt in de literatuur. Er zijn verhalen geschreven over het ontstaan van de nacht, over reizen door de nacht, droomwerelden, situaties waarin er alleen maar nacht schijnt te zijn, er is een hele filmstroming met de naam "Film noire" en er zijn verhalen over wakker worden uit de nacht.[600] In de beeldende kunsten is het een geliefde thema. Kunstenaars als Anselm Kiefer en Armando hebben het thema van de nacht in hun werk centraal gesteld.[601] De nacht is op veel manieren te verstaan en te duiden. Levinas pakt hier een thema op dat hij koppelt aan

het zijn: de naaktheid van het bestaan kent een naaktheid van kosmische orde, een chaotisch zwart van voor de schepping die een ordening is, een scheiding tussen licht en donker. Maar daarmee is die zwarte chaos die ook zichtbaar wordt in een oneindig heelal waarin wij op ons ruimteschip aarde ronddrijven niet bezworen. "De aanraking van het *er is* is verschrikking. Wij hebben er hiervóór op gewezen hoe het binnensluipt in de nacht, als een onbepaalde dreiging van de ruimte zelf, die ontheven raakt van zijn functie van verzamelplaats van objecten en ingang tot wat bestaat. [..] Bewustzijn te zijn, wil zeggen ontrukt te zijn aan het *er is*, aangezien het bestaan van een bewustzijn een subjectiviteit constitueert, omdat het subject van een zijn is, dat wil zeggen, tot op zekere hoogte, het zijn meester, een begin van naam in de anonimiteit van de nacht. De verschrikking is, in zekere zin, een beweging die erop gericht is het bewustzijn van zijn eigenlijke 'subjectiviteit' te ontdoen. Niet door het ter ruste te brengen in het onbewuste, maar door het in een staat van onpersoonlijk waken te brengen, een *participatie* in de betekenis die Lévi-Bruhl geeft aan die term."[602]

Het subject plaatst zich in het naamloze *er is* - dat naamloze is zijn bodem, de grond waar hij op staat zo Levinas. Hij grijpt daarbij terug op het begrip hypostase, een "zelfstandigheid" die eigenschappen (accidenten) draagt (ook toegepast op God met goddelijke en menselijke eigenschappen zoals bij Jezus). De hypostase is de onderbreking van het naamloze niets van het *er is,* ze vestigt een naam, "op het grondvlak van het *er is* verrijst een zijnde […] Iemand bestaat die het zijn aanneemt, voortaan *zijn* zijn."[603] Dat is een proces waarin het zelf zijn zijn ontdekt en zichzelf ik gaat noemen. De hypostase is een vorm van zelfbewustzijn, van poneren van dit bewustzijn in het zijn. Maar dat is geen echte vrijheid en in die beweging blijft ook de ander buiten beeld als ander in zijn anderszijn.
Levinas noemt de vrijheid van het kennen en de intentie negatief omdat ze niet-betrokkenheid is. Ze draait alleen maar om het zelf en wordt daar geboren. Het zelf dat door de wereld een tijd geboden krijgt waarin het wel (verleden) en niet vastligt (toekomst) heeft de vrijheid om zijn bewustzijn te richten op dat wat het wil of niet in de verlichte wereld die zich aan mij presenteert.
Levinas zegt hierover: "Maar die vrijheid haalt mij niet uit het vastliggende van mijn eigenlijke zijn, uit het feit dat ik voorgoed bij mijzelf ben. En dat definitieve is de eenzaamheid. Wereld en licht zijn eenzaamheid. Die gegeven objecten, die aangeklede wezens zijn iets anders dan ik zelf, maar ze zijn van mij. Verlicht door het licht hebben zij een betekenis en zijn derhalve als van mij afkomstig. In het begrepen universum ben ik alleen, dat wil zeggen besloten in een bestaan dat definitief één is.
Eenzaamheid is niet uit zichzelf verdoemd, maar door haar ontologische betekenis van het vastliggende. Toenadering tot een ander vindt zijn rechtvaardiging niet in zichzelf. Het is niet mijn verveling afschudden. Het is ontologisch het meest radicale doorbreken van de categorieën bij uitstek van het ik, want het is voor mij ergens anders zijn dan in zich, het is vergeven worden, het is geen vastgelegd bestaande zijn. De relatie tot een ander is niet te denken als een vastzitten aan een ander ik; ook niet als het begrip voor een ander dat het anders-zijn van hem wegneemt, evenmin als de gemeenschappelijkheid met die ander rond een of andere derde term.
Met behulp van geen van de relaties die kenmerkend zijn voor het licht valt het anders-zijn van een ander te treffen, dat het bepaald zijn van het ik moet doorbreken. Laten we hier alvast stellen dat er op het vlak van de eros een glimp van is op te vangen, dat de ander bij uitstek het vrouwelijke is waarin een na-wereld de wereld uitbreiding geeft. Bij Plato behoudt de liefde, kind van behoefte, de trekken van behoeftigheid. De negativiteit daarvan is het simpele 'minus' van de behoefte en geenszins de ware beweging naar het anders-zijn. De eros, los van de platoonse interpretatie die de rol van het vrouwelijke volledig miskent, is het thema van een filosofie waarmee wij ons, niet meer beladen door de eenzaamheid van het licht en derhalve losgekomen van de fenomenologie in engere zin, elders zullen bezighouden. De fenomenologische beschrijving, die per definitie niet buiten het licht kan, dat wil zeggen de mens eenzaam opgesloten in zijn eenzaamheid, de angst en de dood-als-einde, is, ongeacht wat voor inzichten in de relatie tot de ander zij oplevert, daartoe niet toereikend. Als fenomenologie blijft zij in de lichtwereld, de wereld van het eenzame ik die geen ander heeft als ander, voor wie een ander een andere ik is, een alter ego, te kennen doormiddel van de sympathie, dat wil zeggen door tot zichzelf terug te keren."[604]

Omdat het zelfgesprek van de ratio in het zelfbewustzijn en de eenzaamheid van dit licht van het bewustzijn niet instaat zijn om het andere als anders in zijn en zin te ontmoeten spreekt Levinas over het totalitaire karakter van deze filosofie. Het is een vorm van geweld ten aanzien van de ander. Het is een totalitarisme van het zelf. "Besitzen, Erkennen und Begreifen sind Synonyme der Macht. Sehen und Wissen, Haben und Können entfalten sich ausschliesslich in der unterdrückenden und leuchtenden Identität des Selbst und bleiben in Levinas' Augen fundamentale Kategorien der Phänomenologie und Ontologie. Alles, was mir im Licht gegeben ist, erscheint mir als von mir selbst gegeben. Die heliologische Metapher lenkt folglich unseren Blick ab und liefert der historischen Gewalt des Lichts ein Alibi: Verschiebung der technisch-politischen Unterdrückung in Richtung der falschen Unschuld des philosophischen Diskurses."[605] De filosofie verliest zo haar onschuld want de metaforen (zoals het licht) verklaren de dingen niet op een onschuldige wijze maar worden gebruikt vanuit een standpunt. En dat standpunt (de vestiging van het subject op het *er is*) geeft de richting aan. Een richting ondersteund met taal, met metaforen die het woord kracht bij zetten. Een richting die niet vrijblijvend is, een richting die vaak ook *donkere* nachtelijke kanten van het ontstaan van het subject heeft weggemoffeld omdat ze niet in het plaatje passen.

Autonomie als leugen

Dit streven naar autonomie van het subject en de prijs van de eenzaamheid die hij hiervoor betaalt is ook bij Sloterdijk reden om dieper te graven en te zoeken naar kenmerken van het subject in een tijdperk waarin het subject nog rust in de donkere nacht van zijn bestaan, in een stadium voor de subjectvorming, waar niet autonomie maar heteronomie bepalend is.
Peter Sloterdijk schetst in "Sferen" een tijdperk vóór het zelfgenoegzame in de spiegel kijken waarin zo zijn woorden "*de conditio humana* doordrenkt was met de evidentie dat er tussen mensen, zowel in familiaire nabijheid als op de vrije markt, een rusteloos spel van affectieve beïnvloeding aan de gang is. […] ...de interpersonele ruimte overladen is met symbiotische, erotische en mimetisch-wedijverende energieën, die de illusie van de autonomie van het subject fundamenteel logenstraffen. De hoofdwet van de intersubjectiviteit, zoals die in het premoderne levensgevoel ervaren werd, is de betovering van de mens door de mens."[606]
Verlangen, begeerte, fascinatie, betovering, sympathie zijn de begrippen die hier een rol spelen. "De aantrekkingskracht die tussen geliefden werkzaam is vindt volgens Plato haar oorsprong in het heimwee naar de ronde totaliteit, waarvan de sporen verwijzen naar de voorgeschiedenis van het grote paar. Zoals alle mythische gehelen is ook de ronde autarkische oermens aan de dramaturgische drieslag oervolkomenheid, scheidingscatastrofe en hereniging onderworpen"[607] De seksuele organen waren volgens Plato een cadeautje van de goden om de vertwijfelde mensen die op zoek waren naar hun gescheiden wederhelft wat verlichting te bieden en afleiding van hun zoektocht. Sloterdijk noemt dat secundaire erotiek die de onvervulbare eerste Eros moet vervangen. Hij vermeldt de eerder genoemde Marsilio Ficino, Plato herlezend, die lang voor Freud en de zijnen al een rudimentair idee had van het onbewuste en die alle primaire erotiek een verlangen noemt naar het herwinnen van de zaligheid die bestaat in het bezitten van God. "Omdat de eerste Eros wortelt in de herinnering en terugkeer - anders dan de tweede, waarvan nieuwsgierigheid en uithuizigheid de kenmerken zijn - moet Ficino, in navolging van Plato, uitgaan van een verloren gegane oerpresentie van de ziel bij God. […] Daarom zijn het platonisme en de psychoanalyse, ondanks hun radicaal tegengestelde opvattingen over het substantiële uitgangspunt van het liefdesdrama, het toch eens over de definiëring van de vorm: beide leren dat de primaire objectloze Eros zijn oorsprong vindt in een verduisterd en niet helemaal vergeetbaar, steeds weer ontbrandend twee-eenheidverleden."[608]

OOk in onze tijd is het geloof in tovenarij en de invloed van bijvoorbeeld boze blikken (het boze oog) niet uit onze wereld verdwenen. Nog niet zo lang geleden was er in het Afrikamuseum in Berg en Dal een tentoonstelling met kunst geïnspireerd op de spiritualiteit van de voormalige negerslaven in Amerika waaronder de vodou.[609] Deze

vodou wordt in veel landen nog actief gepraktiseerd, iets wat in onze westerse ogen misschien een vorm van bijgeloof lijkt. Maar ook in onze samenleving is bijgeloof latent aanwezig en maakt het deel uit van het magische denken waar wij in de groei naar volwassenheid allemaal mee te maken krijgen.
Sloterdijk wijst nog op andere verschijnselen die weggemoffeld zijn in onze cultuur: de navelstreng, de rol van de uterus en de placenta (nageboorte), allemaal onderdelen van het lichaam die een grote symbolische betekenis hebben gekregen. De navelstreng is ook verbeeld als verbinding met de hemel zoals Hildegard van Bingen zichtbaar maakt in een visioen,[610] de uturus als donkere toegangspoort tot de onderwereld en de nageboorte opgevat als brood (kind als brood in de oven - bakermat van bakken) en als een soort dubbelganger van het zelf. Sloterdijk probeert door te dringen in die donkere, warme en kloppende wereld van de baarmoeder en speurt naar herkenningstekens uit die tijd in de kunst, bij de oude Egyptenaren en de omgang met de navel. Hij noemt het orgaan waarmee het eerste leven communiceert het 'Met'. En hij probeert hier een eigen ontologie voor te ontwerpen: "Om het valse spoor van de object-betrekkingstheorie te vermijden, geven wij het orgaan waarmee het presubject communicerend zweeft een preconcrete naam: we noemen het het 'Met'. Was het mogelijk de term 'foetus' op zijn beurt te schrappen en hem door een soortgelijke gedematerialiseerde naam te vervangen, dan was deze vlucht in het anonieme ook voor hem te verkiezen; maar tot zijn ongeluk kleeft het vóórgeboortelijke presubject die medische benaming al te zeer aan […] Zouden we het wezen een nieuwe naam moeten geven, dan zou het het 'Ook' moeten heten, aangezien het foetale zelf pas resulteert in de terugkeer van het Met daar naar het hier, het 'ook-hier'. Wat het Met betreft: op grond van zijn aanwezigheid is het noch persoon noch subject, maar een levend en levenschenkend 'het', dat zich daar-in-de-buurt ophoudt. Tegenover het Met zijn betekent dus: van dat daar, dat een eerste plek markeert, terugkeren naar het Hier, waar het Ook ontspruit. Het Met fungeert dus als een intieme plaatsaanwijzer voor het Ook-zelf. Het is de eerste nabije grootheid die de oorspronkelijke ruimte met het Ook deelt, doordat het dit begunstigt en motiveert. Daarom bestaat het Met slechts in het enkelvoud - wat Met voor een ander is, kan daardoor alleen al niet het Met van mij zijn. Daarom kan het Met ook heel goed het Met-Mij heten- want het vergezelt mij, en mij alleen, als een voedzame schaduw en als een anonieme broer of zus. Deze schaduw kan mij weliswaar niet volgen - niet in de laatste plaats omdat ik niet zou weten hoe mezelf te verwijderen -, maar hij speelt me door zijn erbij- en nabij-zijn onophoudelijk mijn plek toe in de ruimte vóór alle ruimten; doordat hij eeuwig trouw en voedend is, dicht in de buurt van het Daar is, geeft hij mij een eerste besef van zijn blijvend Hier. Wat ooit mijn sprekend ik zal zijn is een ontvouwing van die zachte plaats waar ik naar leerde terugkeren, zolang het Met daar in de buurt was. De beschaduwer gaat in zekere zin aan de beschaduwde vooraf."[611]

De baarmoeder die Sloterdijk als plek van worden voor de mens zo poëtisch probeert te beschrijven met een voor-objectieve en subjectieve taal, een taal die niet gekleurd is door het object-subject denken, een onmogelijke opgave, is de eerste woning geweest van de mens in miniformaat, waar hij verbleef op een geheel eigen wijze, gekoppeld aan de moeder via de navelstreng waardoor het moederbloed vloeide. De geboorte, het losmaken van de moeder door het verbreken van de navelstreng is een eerste scheiding ook wel castratrie genoemd. "Geconfronteerd met zijn navel stuit het vrijgestelde individu in plaats van de ruimte van het Met niet op het aanspreekbare openen, maar op afleidende bezigheden en het Niets. Zou het subject zich overgeven aan wat men in het Westen minachtend navelstaren noemt, dan zou het alleen de eigen geïsoleerde knoop vinden. Nooit zou het begrijpen dat de doorgesneden draad, zowel in het denkbeeldige als het psychosonore, levenslang en onherroepelijk zal verwijzen naar de ruimte van het Met. Wat zijn psychodynamische bron betreft is het moderne individualisme een placentair nihilisme."[612]
Sloterdijk noemt het afbinden van de navelstreng met betrekking tot de dramatische inhoud ervan de introductie van het kind in de sfeer van de ik-vormende duidelijkheid. "Snijden betekent met het mes individualiteit constateren. Wie de snede aanbrengt is de eerste scheidinggever in de geschiedenis van het subject; met de gave van de afscheiding spoort hij het kind aan om te existeren in uiterlijke middenstoffen."[613]
Dit afgesneden zijn van het kind van de moeder benoemt Sloterdijk als "een omfalodicee, als de rechtvaardiging van de taal die onophoudelijk de ander tracht te bereiken, ten

opzichte van de doorgesneden navelstreng en de resten ervan in het eigen lichaam."[614]
Spreken is dus een poging om die verbinding ter herstellen. Françoise Dolto spreekt over een navelcastratie - "castration ombilicale" - als een eerste cultureel beladen ingreep in het kinderlijf. "In Dolto's visie zijn de scheidende 'castraties' niet alleen maar symbolische handelingen , maar scheppen ze zelf symbolen en zijn dus 'symboligeen'; ze zetten de *infantes* op de weg naar de taal. Het scheppen van symbolen bevordert de defascinatie van het subject en zijn opening naar een grotere wereld, en bevrijdt het van de obsessieve directheid van de relatie met het eerste milieu en zijn libidineuze inhoud."[615]
Het drinken aan de moederborst noemt Sloterdijk daarom een vorm van gemeenschap die een gemeenschap (van het bloed) vervangt. Melk substitueert bloed. Het schreeuwende kindje vraagt eigenlijk om melk en buiten-zijn (geboren zijn) staat gelijk aan kunnen roepen: ik roep dus ik ben, parafraseert Sloterdijk. Met de stem manifesteert dit kleine 'zelf' zichzelf in de wereld, gericht op de moeder. Thomas Macho en anderen hebben de stem een vocale navelstreng genoemd.[616] De stem is dus de boodschapper die de vervangende gemeenschap op de hielen zit en wil daarom gehoord worden want anders vervangt de gemeenschap niet en is er geen sprake van gemeenschap maar van eenzaamheid.

Dat het subject in zijn ontwikkeling eigenlijk fundamenteel nooit alleen is, bespreekt Sloterdijk in het hoofdstuk met de titel "Delers van de zielenruimte". Het begrip 'genius' (je beschermgeest vanaf je geboorte bij de Romeinen) en 'daimonion' (een verinnerlijkte beschermgeest bij Socrates) geven aan dat het subject verkeert in een wereld die aan een nabije transcendentie grenst. Sloterdijk vermeldt dat het individuele leven in de oudheid daarom nooit als een puntvormige ziel, een ingesloten vonk of een aparte vlam wordt beschreven maar als een sfeer waarin de geest met je meegaat als een soort aura. [617] Dit dualisme in de beleving van het innerlijk biedt ook ruimte voor de engelen. Ze zijn er altijd al en zij hoeven niet te zoeken zegt Sloterdijk: zij vinden. Het voorbeeld is de boodschap aan Maria.
Peter Sloterdijk heeft met al deze lichaamseigen betekenisgeladen voorbeelden laten zien dat het zelf communiceert vanuit zijn ervaren lichamelijkheid die zowel een gemis als een surplus kan inhouden. Een gemis van eenheid, een surplus van mogelijkheden door vooralsnog onbekende partners in het verbond - gesymboliseerd in bijvoorbeeld engelen, maar pas echt tot uiting komend in het symbolische en verbeeldende vermogen van onze taal. "De wereld moet alles worden wat tegenover de navel het geval is" parafraseert Sloterdijk Wittgenstein.[618] De taal is het membraan waardoor wij met de wereld en de wereld met ons communiceert. Sloterdijk schrijft deze membraanfunctie toe aan de begeleider in het zelf - die deel uitmaakt van de eerste en oorspronkelijke ruimte waar het zelf verkeerde zoals wij boven hebben gezien. Het probleem is alleen dat het zelf eerder speelbal is van de context dan dat het invloed kan uitoefenen om de membranen te openen of te sluiten. Het oor speelt daarbij een bijzondere rol. Sloterdijk stelt dat het kind in de baarmoeder zijn oren selectief kan gebruiken want anders zou het gek worden van alle lawaai van het lichaam van de moeder. Dit mechanisme is niet alleen een overlevingsmechanisme maar vooral ook een fijn afgestemd horen naar wat van belang is en wat niet. Sloterdijk concludeert dat de meeste mensen niet gezien maar vooral gehoord willen worden. Hij noemt de ziel van de mens 'in zijn gevoeligste centrum een resonantiesysteem dat in de audiovocale gemeenschap van de prenatale moeder-kindsfeer tot ontwikkeling komt. Hier begint voor de mens in letterlijke zin de horigheid, in de gedaante van 'scherphorendheid' en hardhorendheid. De ontvankelijkheid van mensen voor intieme appèls vindt haar oorsprong in de synchronie tussen begroeten en gericht luisteren; deze betrokkenheid op elkaar vormt de intiemste zielebel."[619]
Via de omweg van de sferen en de donkerheid van het il y a bij Levinas hebben wij ontdekt dat het zelf niet zo *lichtend* is als het misschien op het eerste gezicht zou lijken. Het zelf problematiseren is door meerderen gebeurd en ik heb hier slechts een klein stukje op deze weg gewandeld. Het is nu tijd om de weg te vervolgen en de wereld wat nader te verkennen als wereld.

4.9 Het beeld van de wereld

"Es kommt immer ein Moment,
in dem man sich von den Menschen ausruhen muss
wie die Rose vom Gärtner
oder der Garten von der Rose.

Wie sich das Wasser vom Wasser ausruht
oder der Himmel vom Himmel.

Wie sich ein Schuh von seinem Fuss ausruht
oder ein Erlöser von seinem Kreuz.

Wie sich ein Schöpfer von seiner Schöpfung ausruht
oder die Schöpfung von ihrem Schöpfer."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[620]

"Vorwärts und nie vergessen und die Frage konkret gestellt beim Hungern und beim Essen: Wessen Morgen ist der Morgen? Wessen Welt ist die Welt?" Deze slotwoorden van Berthold Brechts "Solidariteitslied" op muziek van Kurt Eisler stelt de vraag naar de wereld en maakt meteen duidelijk dat wereld geen 'objectief' en 'waardevrij' begrip is. Brecht stelt dat de solidariteit de basis is onder *humaniteit* en als die ontbreekt is de goedheid in de wereld ver te zoeken. Wereld heeft dus met handelen, met ethiek en met overtuiging te maken. Wereld is ook iets wat in jou leeft: als werkelijkheid en als droom, als verlangen naar een goede tijd in de toekomst of zoals bij de oude Grieken in het verleden, een progressief verlangen à la Ernst Bloch dat zich op basis van het heden ontwikkelt of een regressief verlangen dat terugverlangt naar een verloren paradijs. De kunst is nou om daarbij hoe het verlangen ook gericht is het heden niet te veronachtzamen: te weten wat te doen staat - leven volgens een echt "realiteitsprincipe" dat hier en nu en de lichamelijkheid van het zelf serieus neemt.
Beelden van de wereld treffen we ook aan in woordenboeken maar het is de vraag of het dezelfde werelden zijn die ik net beschreef.

De wereld als bezit

Rudolf Eisler bijvoorbeeld omschrijft in 1904 het begrip wereld in het woordenboek van de filosofische begrippen als volgt:
"Welt (kosmos, mundus) ist die Gesamtheit aller Dinge, der Inbegriff aller endlichen Wesen, deren Zusammen in der Idee einer Totalität, der Welt, gedacht wird. Die Welt ist die »natura naturata«, der Inbegriff der Einzeldinge und Einzelereignisse als solcher, wie sie in gesetzmäßiger Weise miteinander verknüpft sind und den Gegenstand möglicher (aber niemals abzuschließender) Erfahrung bilden (»empirischer« Weltbegriff), oder aber der Inbegriff der »transzendenten Faktoren«, welche in den Objekten sich darstellen (»metaphysischer« Weltbegriff). Im weiteren Sinne ist die Welt eins mit dem Universum, im engeren ist (unsere) Welt ein Teil desselben, gibt es unzählige »Welten« (Planetensysteme). Jeder Bestandteil der Welt ist innerweltlich, Gott ist, als höchste synthetische Einheit, überweltlich." En dat is alleen maar een samenvatting. Eisler onderscheidt omschrijvingen in de antieke Oudheid, de Scholastiek en de Nieuwe Tijd tot aan Immanuel Kant.[621] Daarna breekt de nieuwe tijd aan, de moderniteit met weer een heel scala aan invullingen.[622]
Friedrich Kirchner definieert wereld in 1907 in de filosofische basisbegrippen alsvolgt:
"Welt (v. mhd. werlt, ahd. weralt, eigentlich das Zeitalter, s. a. saeculum) bezeichnet die Gesamtheit dessen, was ist (Universum). Mit den Fortschritten der Astronomie haben sich die Vorstellungen von der Größe und Einrichtung des Weltgebäudes (Kosmos = Schmuck, Ordnung, mundus) geändert. Die Lehre von dem Ursprung, dem Wesen, der Dauer und dem Ende der Welt entwickelt die Kosmologie (s. d.). Früher schied man die sichtbare (mundus sensibilis) von der übersinnlichen (m. intelligibilis); die Naturphilosophen des 16. Jahrhunderts stellten dem Makrokosmos (der Welt) den

Menschen als Mikrokosmos gegenüber. Schopenhauer (1788-1860) sieht in der Welt einerseits Willen (Ding an sich), andrerseits ist ihm die Welt unsere Vorstellung (Welt der Erkenntnis)."[623]
Deze twee citaten maken al duidelijk dat zelfs tijdgenoten in hetzelfde taalveld en hetzelfde land het begrip wereld niet hetzelfde definiëren. Wat wel opvalt is dat zij wereld omschrijven als iets wat zich ontwikkeld heeft, waar je op terug kunt kijken, en waar het subject deel vanuit maakt maar ook er tegenover staat. Daarom nogmaals "Wessen Welt ist die Welt?"

Een extreem voorbeeld van de wereld in een wereldbeeld is de invulling van Joseph Goebbels, midden in de oorlog 1943, vlak na de capitulatie van het Duitse 6e leger in Stalingrad, een plek die volgens Hitler tot de laatste man verdedigd moest worden. Het mocht niet baten, hier begon de ondergang van nazi-Duitsland definitief. Goebbels roept op een hysterische wijze het Duitse volk op voor een totale oorlog. De wijze waarop hij dat doet is een geactualiseerde nazi-versie van de tien geboden - het is tevens het vragen van een blanco volmacht om elke tegenstander "rücksichtlos" uit te moorden:
"Ihr also, meine Zuhörer, repräsentiert in diesem Augenblick die Nation. Und an euch möchte ich zehn Fragen richten, die ihr mir mit dem deutschen Volke vor der ganzen Welt, insbesondere vor unseren Feinden, die uns auch an ihrem Rundfunk hören, beantworten sollt:
Die Engländer behaupten, das deutsche Volk habe den Glauben an den Sieg verloren. Ich frage euch: Glaubt ihr mit dem Führer und mit uns an den endgültigen totalen Sieg des deutschen Volkes?
Ich frage euch: Seid ihr entschlossen, dem Führer in der Erkämpfung des Sieges durch dick und dünn und unter Aufnahme auch der schwersten persönlichen Belastungen zu folgen?
Zweitens: Die Engländer behaupten, das deutsche Volk ist des Kampfes müde.
Ich frage euch: Seid ihr bereit, mit dem Führer als Phalanx der Heimat hinter der kämpfenden Wehrmacht stehend, diesen Kampf mit wilder Entschlossenheit und unbeirrbar durch alle Schicksalsfügungen fortzusetzen, bis der Sieg in unseren Händen ist?
Drittens: Die Engländer behaupten, das deutsche Volk hat keine Lust mehr, sich der überhandnehmenden Kriegsarbeit, die die Regierung von ihm fordert, zu unterziehen.
Ich frage euch: Seid ihr und ist das deutsche Volk entschlossen, wenn der Führer es befiehlt, zehn, zwölf und, wenn nötig, vierzehn und sechzehn Stunden täglich zu arbeiten und das Letzte herzugeben für den Sieg?
Viertens: Die Engländer behaupten, das deutsche Volk wehrt sich gegen die totalen Kriegsmaßnahmen der Regierung. Es will nicht den totalen Krieg, sondern die Kapitulation.
Ich frage euch: Wollt ihr den totalen Krieg? Wollt ihr ihn, wenn nötig, totaler und radikaler, als wir ihn uns heute überhaupt noch vorstellen können?
Fünftens: Die Engländer behaupten, das deutsche Volk hat sein Vertrauen zum Führer verloren.
Ich frage euch: Ist euer Vertrauen zum Führer heute größer, gläubiger und unerschütterlicher denn je? [Die Menge erhebt sich wie ein Mann. Sprechchöre: »Führer, befiehl, wir folgen!«] Ist eure Bereitschaft, ihm auf allen seinen Wegen zu folgen und alles zu tun, was nötig ist, um den Krieg zum siegreichen Ende zu führen, eine absolute und uneingeschränkte?
Ich frage euch als sechstes: Seid ihr bereit, von nun ab eure ganze Kraft einzusetzen und der Ostfront die Menschen und Waffen zur Verfügung zu stellen, die sie braucht, um dem Bolschewismus den tödlichen Schlag zu versetzen?
Ich frage euch siebentens: Gelobt ihr mit heiligem Eid der Front, daß die Heimat mit starker Moral hinter ihr steht und ihr alles geben wird, was sie nötig hat, um den Sieg zu erkämpfen?
Ich frage euch achtens: Wollt ihr, insbesondere ihr Frauen selbst, daß die Regierung dafür sorgt, daß auch die deutsche Frau ihre ganze Kraft der Kriegführung zur Verfügung stellt und überall da, wo es nur möglich ist, einspringt, um Männer für die Front frei zu machen und damit ihren Männern an der Front zu helfen?
Ich frage euch neuntens: Billigt ihr, wenn nötig, die radikalsten Maßnahmen gegen einen kleinen Kreis von Drückebergern und Schiebern, die mitten im Kriege Frieden spielen und

die Not des Volkes zu eigensüchtigen Zwecken ausnutzen wollen? Seid ihr damit einverstanden, daß, wer sich am Krieg vergeht, den Kopf verliert?
Ich frage euch zehntens und zuletzt: Wollt ihr, daß, wie das nationalsozialistische Parteiprogramm es gebietet, gerade im Kriege gleiche Rechte und gleiche Pflichten vorherrschen, daß die Heimat die schweren Belastungen des Krieges solidarisch auf ihre Schultern nimmt und daß sie für hoch und niedrig und arm und reich in gleicher Menge verteilt werden?
Ich habe euch gefragt; ihr habt mir eure Antwort gegeben. Ihr seid ein Stück Volk, durch euren Mund hat sich damit die Stellungnahme des deutschen Volkes manifestiert."[624]

De tekst geeft ook weer hoe het publiek reageerde en daarmee gingen zij vol enthousiasme hun ondergang tegemoet. De voorgespiegelde wereld van de Messias Hitler bleek de hel, namelijk de totale vernietiging van een groot deel van de Duitse steden te zijn. De totale inzet die gevraagd werd in de tien geboden van Goebbels blijkt een boemerangeffect te hebben - de energie die wordt losgemaakt keert zich tegen hen. In laatste halfjaar van oorlog stierven en nog meer dan een miljoen Duitse soldaten terwijl al lang zichtbaar was dat de situatie hopeloos was. De nazi's hebben hun beeld van de wereld gecreëerd en dachten toen dat het dé wereld was. De Führer als zelfbenoemde en door de media gestileerde leidende Messias zou vooropgaan maar liet zich na Stalingrad en zeker na de aanslag op hem niet of nauwelijks meer en public zien.[625] Uit de gesprekken en uit zijn bevelen blijkt dat de ondergang voor Duitsland dan maar fataal moet zijn want het volk heeft het niet waargemaakt - eenmanier van verantwoordelijkheid afschuiven en fatalistische stemming.[626]
In het boek en de gelijknamige film naar het boek de "Blechtrommel" van Günther Grass uit 1957 wordt deze Messias spottend beschreven als de gasman, terwijl de mensen dachten dat het de kerstman was.[627] De kleine Oscar besluit de wereld niet te accepteren en groeit daarom niet meer. De trom en zijn stem zijn de wapenen waarmee hij de wereld uitdaagt en laat zien wie hij is.[628] Oscar staat tegenover de wereld en past zich niet aan. Een vorm van lijdzaam verzet door niet meer te groeien - maar de wereld gaat door en drukt ook zijn stempel op hem. De solidariteit van andere "kleine mensen", lilliputters, die als clown optreden voor het leger, haalt hem door de oorlog heen.

In de film "Kagemusha" van de Japanse regisseur Akira Kurosawa[629] wordt een man van de straat geplukt die sprekend op een lokale heerser lijkt. Hij wordt opgeleid tot zijn dubbelganger en moet die rol blijven spelen als de vorst vermoord wordt. Om de buitenwereld te misleiden wordt de dubbelganger ingezet. Hier wordt het individu aangepast aan de wereld en moet hij zich helemaal voegen. Het omgekeerde van de kleine Oscar uit de Blechtrommel. Uiteindelijk blijft de dubbelganger verweesd en verward achter als het leger van zijn voorganger genadeloos, maar prachtig in beeld gebracht, in de pan wordt gehakt door de techniek van het vuurwapen waartegen zwaarden en paarden niet bestand blijken te zijn, hoe mooi de charges tegen de artilleriestellingen ook worden uitgevoerd door "bos", "wind" en "berg" (de namen van de legereenheden)
In een andere film van Kurosawa, "De zeven Samoerai"[630] vragen een paar boeren uit een boerendorp werkeloze zwaardvechters om hen te helpen tegen rovers. Wat het dorp zich niet realiseert is dat ze zelf een groot aandeel moeten leveren in die strijd. Boeren moeten soldaten, vechtersbazen worden. Na training barst de strijd los met uiteindelijk de overwinning. Hier wordt de subjecten aangepast aan de wereld die ze zelf hebben opgeroepen - een keuze tussen verzet tegen de rovers of het ondergaan van afpersing, slavernij (vrouwenroof) en mishandeling. Op het einde van de film keert het gewone leven weer terug en zijn de helft van de samoerai dood - de boeren werken en zingen als vanouds en zij worden door de drie overbleven samoerai in een eindschot bekeken en becommentarieerd: de boeren hebben de strijd gewonnen - zij trekken aan langste eind - niet de soldaat. Drie films en drie voorbeelden van situaties van individuen tegenover de wereld, de wereld die zij aantreffen als situatie waar ze zich in bevinden. Drie voorbeelden ook van transformatie, van aanpassing en verzet, drie voorbeelden waarin het zelf een route kiest om de wereld tegemoet te treden en het beste ervan te maken binnen de aangetroffen omstandigheden.

Geconstrueerde werelden

De wereld van de filosoof dringt door in het denken van deze. De wereld van Heidegger was een andere dan die van Levinas hoewel er ook veel overeenkomsten zijn. Heidegger stond aan de kant van de Duitsers terwijl Levinas aan de kant stond van de Joodse slachtoffers van de Nazi's. Heidegger heeft altijd gezwegen over zijn rol in dit verleden.[631]
Dit zwijgen is door Th.C.W. Oudemans opgepakt in een denkbeeldig proces tegen het zwijgen van Heidegger in zijn boek "Omerta" waarin de schaamte, de onverschilligheid en het denken aan de orde komt in het hoofdstuk "Heideggers apologie".[632]
Ook de gesprekspartners, degenen waarmee de filosoof in gesprek is bepalen de wereld en sturen hem in een bepaalde richting. Husserl is in het werk van Heidegger en Levinas richtinggevend. De manier van denken, aan hem ontleend, schept in die zin als een functioneel en substantieel proces een eigen wereld: die van de fenomenologie die als uitgangspunt wordt opgepakt en in een existentieel denken wordt omgezet. Levinas is een denker die in concentrische cirkels denkt, hij draait om een kern en belicht die van verschillende kanten. Dat is ook typerend voor zijn houding t.a.v. de wereld: hij denkt vanuit verbanden waarbij de relatie met de ander centraal staat en waarin een spoor van het oneindige zichtbare wordt in de vorm van de Oneindige, het transcendente. Dat spoor vervolgt hij, verdiept hij en toont hij aan de wereld.
De wereld van Heidegger is een andere, hij draait ook in cirkels, zeker in "Sein und Zeit" om het 'zijn' op het spoor te komen - het 'zijn' dat volgens hem eeuwenlang is ondergesneeuwd. Zijn methode is er een van zorgvuldig "woelen" in de zijnden en datgene wat ze verbergen. Geholpen door zijn intuïtie doorwoelt hij het taalveld om oude betekenissen op het spoor te komen en zo dieper door te dringen in het geheim van het zijn. Zijn boek "Sein en Zeit" heeft nooit een vervolg gekregen maar misschien kon dat ook niet meer omdat het zijn waar Heidegger naar op zoek was onbereikbaar is.

Misschien was deze poging van Heidegger wel van begin af aan een "Holzweg", een doodlopende weg omdat de wereld net zo groot is als de taal die je tot je beschikking hebt (Wittgenstein) en was de grens bereikt. Heidegger stoot op het "unheimliche" karakter van het "Dasein" omdat wij in de wereld zijn als een "unzuhause", naakt zou je kunnen zeggen, en in het naakte 'dat' in het niets der wereld, zegt Beerling.[633] Op mij komt dat over als een draaien om zichzelf in plaats van om de relatie met de ander (en uiteindelijk de ander als middelpunt zoals bij Levinas). Beerling stelt dat in de filosofie van Heidegger de mens een vreemdeling op aarde blijft, zijn bestaan is "furchtsam" en een modus van zijn "Unheimlichkeit"; Beerling hierover: "Dat klinkt alles als een van het geheel losgemaakte, fragmentarisch voorgedragen episode van het paradijsverhaal, waaraan op zichzelf geen zin meer, maar nog slechts raadselachtigheid te verbinden is. Nergens is de theologisch-religieuze achtergrond van Heideggers gedachtegang zoo met handen te grijpen als hier, waar de lezer het gevoel krijgt, dat de onbewogenheid van een zuiver technisch-ontologische terminologie ondanks - of juist dóór? - Heideggers herhaalde en nadrukkelijke verklaring van speculatieve onthouding voortdurend als het ware metaphysisch wordt geïnfiltreerd. Het cardinale probleem van het aangrijpen of verzuimen der eigenlijke existentiemogelijkheden, dat Heidegger met een niet overal even goed volgehouden "distantieel pathos" beschrijft, werpt den mensch in een crisis, waarbij in de monoloogvorm een alternatief tot klaarheid moet worden gebracht van formeel even ultimatief karakter als in het dialogisch geconcipieerde innerlijke heilsdrama van den geloovige de vraag naar het eeuwige lot der ziel. Terwijl deze vraag hier een metaphysischen klankbodem vindt in God, sterft zij bij Heidegger weg in de echolooze leegte van het metaphysische Niets."[634]

Ludwig Wittgenstein geeft in zijn latere werk blijk van zijn inzicht in het mechanisme van het denken en de samenhang met de taal: ""Die Sprache (oder das Denken) ist etwas Einzigartiges - das erweist sich als ein Aberglaube (nicht Irrtum!), hervorgrufen selbst durch grammatische Täuschungen. Und auf diese Täuschungen, auf die Probleme, fällt nun das Pathos zurück."[635]
Met de taal construeren wij de wereld en ontvangen wij tegelijkertijd betekenisvolle feedback. Maar de wereld is geen statisch geheel en net zo min het zelf. Beiden zijn dynamisch, vol beweging en bewogen. In hoeverre Levinas en Heidegger nog te veel aan

een ‘statisch’ subject vasthangen kan ik hier niet beoordelen maar de wereld is gewoon te groot en te onoverzichtelijk om te bevatten. Toch ligt deze verzoeking voortdurend op de loer om de wereld als een tegenover, en een beheersbaar thema te beschouwen. Filosofie is misschien een poging om dat thema van het grijpen van de wereld (steeds bij een andere mouw of vouw) zichtbaar te maken in het begrijpen. Maar ik vermoed dat het illusoir blijft om te denken dat het bewustzijn die macht in handen heeft. In onze moderne communicatiemaatschappij wordt dit denken voortgezet in de illusie dat wij meester zijn over onze eigen leven: ons wordt voorgehouden dat wij rechten en plichten hebben en dat de wet ons zal beschermen en dat wij de taak hebben de wetten te respecteren en via de volksvertegenwoordiging te laten controleren. Dat is eigenlijk een simpele kijk op de werkelijkheid.
Wij komen op voor onze privacy als een belangrijk goed en hebben niet in de gaten dat privacy al lang illusoir is in onze wereld. Het is de beslotenheid van onze huiskamer en tuin waar deze voor een deel misschien nog mogelijk is en in ons hoofd. Maar ook dat laatste durf ik sterk te betwijfelen. Dit denken gaat nog uit van feit dat wij als subject in de wereld staan maar er ook tegenover. Heidegger zegt dat wij “hineingehalten sein” in de wereld en dat dát iets met ons doet. Bij Heidegger leidt dit in-de-wereld-zijn tot een bewustworden van datgene wat je er aan het uitvoeren bent in de zorg voor de dingen in de wereld - je wordt opgeroepen om in je engagement die zorg te tonen. Dat noemen we leven volgens het geweten. Kenmerkend is dat de wereld tegenover je blijft staan als een oproep en opdracht om je zelf te manifesteren door de zorg in en voor de dingen in de wereld. Ik vermoed dat het eerder omgekeerd is: het zelf wordt niet in de wereld gehouden maar de wereld valt in het zelf binnen, of de wereld wordt via de taal in het zelf (vast)gehouden en op taalkundige wijze verankerd. Het zelf is het resultaat van een ontwikkeling zoals we boven hebben gezien. Het zelf draagt de sporen mee van een lichamelijk existeren in een donkere tijd in de baarmoeder. Het zelf is lichaam - via het lichaam komt de wereld als eerste het zelf binnen omdat het lichaam wereld is. Auto-topie is de plaats van de wereld in het zelf: een plaats waar het zelf zich misschien wel denkbeeldig tegenover kan verhouden maar niet werkelijk. Die verhouding is altijd gekenmerkt door iets kunstmatigs wat het cogito ook laat zien. Ook de pogingen om het cogito, het bewustzijn van de wereld dichter bij de dingen te brengen en bij het lichaam zoals bij Merleau Ponty en Edmund Husserl laten zien, mislukken, omdat ze teveel blijven hangen in het tegenover. De intentie als denkrichting gaat teveel en te vanzelfsprekend uit van een bewust subject dat tegenover de wereld staat.

Als het zelf pas langzaam ontstaat en getekend is door zijn verleden als groeiend lichaam in ontwikkeling en door het hier en nu van het lichaam, wat is dan het bewustzijn en het zelfbewustzijn? Bewustzijn is bewust zijn van het zijn dat via het lichaam er is. Het zijn van het lichaam maakt net zo goed als alle *zijn* deel uit van het *er is* zoals Levinas dat besproken heeft. Dat betekent dus, als wij zijn woorden recht willen doen, dat de wereld als *zijn*, als deel van *er is*, als lichaam in het zelf binnenkomt, in het zelf gehouden wordt. Het bewuste deel van het zelf “moet er maar iets van zien te maken”. In eerste instantie ondergaat het zelf alleen de wereld, in de volgende stappen ontstaat langzaam iets als een zelf-bewust-zijn. Een zelf dat via bewustwording het aanwezige *zijn* gaat zien, gaat horen, gaat herkennen en gaat ordenen en classificeren via het instrument van de taal. Eigenlijk is dat laatste verkeerd: het instrumentele van de taal - want ik hanteer de taal niet, zij hanteert mij. Beter gezegd als de nood zich aandient of de situatie zich voordoet is er een taal nodig om dat te benoemen opdat het zelf “sich zurechtfindet” in de wereld, in de wereld die in het zelf binnenkomt. Omdat we in de illusie leven tegenover de wereld te staan terwijl zij in ons is, wordt dit proces minder inzichtelijk en moeten we voortdurend strijd leveren om inzichten boven tafel te krijgen, of uit ons zelf op te diepen. Denken is dus opdiepen wat in ons zit. Denken is moeizaam een weg zoeken in de chaotische werkelijkheid van de wereld die het lichaam en het staan in de wereld van dit lichaam met zich meebrengen. Het lichaam plaatst het zelf in de wereld maar brengt de wereld ook in het zelf. Dat dubbele maakt het zelf als bewustzijn van die situatie ambivalent - wat moet het nou? Het zelf heeft daarom geleerd in te keren, zich te concentreren, indrukken te verzamelen en te ordenen. Reflectie is een soort van tuinman zijn die zijn tuin aandachtig beschouwt en verzorgt. Die selecteert en toevoegt, weghaalt en onderhoudt. Het zelf krijgt ook pas de behoefte om zoiets als het ego of ik te ontdekken als er een tegenover hem is: zoals Robin Crusoe op het eiland Vrijdag

ontmoet - dan ontstaat de behoefte om van een ik en een jij te spreken. Daarvoor was het zelf geen ik en was daarvoor ook geen enkele noodzaak.

Het ik is dus een taalkundig construct dat het zelf gebruikt in zijn communicatie met de andere zelven. Als de Boeddhisten zeggen dat het ego 'maya' is, schijn, een sluier, een illusie hebben ze misschien veel meer gelijk dan wij willen toegeven in het Westen. Alle pogingen om in bijvoorbeeld de werkzaamheid van het denken en de vormgeving van het ego te frustreren in de koan, een spreuk die de hersenen peinigt en die het denken moet stop zetten als een ego-activiteit laten dit zien. Waarom zou er anders een dergelijke traditie in het denken van de mensheid ontstaan zijn?[636] Als het lukt om het ego uit te schakelen, of anders te laten verdwijnen achter het zijn, of in het zijn, in het *er is*, dan hoeft dat niet schrikwekkend te zijn zoals Levinas het *er is* definieert. De horror van de situatie om het ik los te laten en dan te verdrinken in de oceaan wordt door de Boeddhisten als volgt gecounterd: het zelf houdt zich aan het ego vast als aan een plank in de oceaan. Het zelf denkt als het de plank loslaat dat dan de verdrinkingsdood wacht, maar het zelf heeft niet in de gaten dat het deel is van de oceaan en dat het onderscheid kunstmatig is, een onderscheid gemaakt en in stand gehouden door de bewuste activiteiten van het zelf. Dus Satori, verlichting, ervaren dat je deel bent van het grote geheel van het zijn ligt binnen handbereik. Waarom is het dan zo moeilijk om het ego los te laten? Omdat het zelf hoe dan ook een wijze moet hebben om zich als wereld in de wereld te manifesteren want ook na de ervaring van verlichting moeten de toiletten gepoetst, het eten klaargemaakt en het bed opgemaakt worden. De verlichting zet het lichaam en daarmee het zelf niet buiten spel, het is slechts een moment aan inzicht. Maar wel eentje dat kan doorwerken en dat de houding van het zelf ingrijpend kan veranderen door niet alle kaarten meer op de activiteit van het ego te zetten. Het zelfbewustzijn, dat is het bewuste deel van het zelf dat het ongrijpbare zijn probeert te kaderen via taal en denken, schept het ego en niet omgekeerd. Het ego is dus een construct van dit bewuste optreden van het zelf ten aanzien van het zijn dat als wereld in het zelf binnenkomt.
Simone Weil, die lang hierover heeft nagedacht schrijft in haar aantekeningen over de kracht van voorstellingen en het moment waarop deze wegvallen en de innerlijke dialoog wordt stopgezet: "Der Mensch entgeht den Gesetzen der Welt nur für die Dauer eines Blitzes. Augenblicke des Innehaltens, der Betrachtung, der reinen Intuition, der geistigen Leere, des Annehmens innerer Leere. Durch diese Augenblicke ist er des Übernatürlichen fähig.
Wer die Leere einen Augenblick lang erträgt, empfängt entweder das übernatürliche Brot, oder er fällt. Schreckliche Gefahr, aber man muss sie eingehen, und einen Augenblick lang sogar ohne Hoffnung. Aber man darf sich nicht hineinstürzen. (Zweite Versuchung.) Durch den Tod hindurchgehen. Nicht ertragen können, was ist. Und dennoch erträgt man es tatsächlich, weil es ist. Anspannung des ganzen Menschen auf die unmittelbare Zukunft hin, auf den nahen Moment, in dem, so glaubt man, es nicht mehr sein wird. Die Belgier, die seit einem Jahr erwarten, dass der Krieg in der nächsten Woche glücklich zu Ende geht. Ich kann es nicht ertragen, also wird es aufhören. Die Zukunft, die Leere ausgleicht."[637]

De zintuiglijke wereld

Als het lichaam de wereld is die het zelf binnenkomt en het zelf schept het ego als een "voorlopige" illusie om dit zelf als wereld en de wereld buiten tegemoet te treden dan is dit een constructie die veraf staat van de werkelijke situatie van beleven van de wereld, de ervaring van het lichaam. Het is zo zou je kunnen zeggen een oppervlakkige wijze van ervaren die gekleurd wordt door het gevoel van ertegenover te staan. Het is de houding die wij aannemen om de wereld te bestuderen en te manipuleren. Het is een abstrahering van onszelf als lichaam en als wereld die in ons neergeslagen is en die toch onzichtbaar voor ons ego werkt en zich meldt. Ziekte is een voorbeeld waar het lichaam zich als wereld opdringt aan het zelf. Ron Grimes onderscheidt twee fundamentele houdingen bij de studie van rituelen: "to step in" en "to step out": als je erin stapt, het ritueel aan den lijve ervaart verander je, vindt er een transformatie plaats en doe je daar

op een andere wijze verslag van dan als je erbuiten blijft staan en er tegen aan blijft kijken als 'objectief' toeschouwer. Dan gebeurt er niets met jou zelf en zet je de werkelijkheid naar je denkbeeldige hand - plaats je wat je waarneemt in je eigen construct maar heb je nauwelijks iets begrepen en ervaren van de werkzaamheid van het ritueel. Dit verschil van houding kun je ook toepassen op onze wijze van waarnemen van de werkelijkheid en de wereld in ons en buiten ons. Als wij ons leren beschouwen als wereld, wij zijn wereld, gestolde en vloeibare wereld, dan zal dat andere inzichten opleveren dan dat wij zogenaamd een buitenpositie innemen. Om te manipuleren lijkt de illusie van de buitenpositie zinvol en levert ze wat op: maar uiteindelijk is elke uitvinding ook weer een uitdaging om het evenwicht niet te verstoren, het evenwicht, de balans waar wij als levende lichamen van afhankelijk zijn omdat we nu eenmaal gebonden zijn aan de aarde. Marc Alain Ouaknin noemt de mens: "l' Homme est transcendance. L'homme est homme par sa capacité de transcendance, sa capacité de sortir hors de soi, hors de la finitude. Les cinq sens que sont la vue, l'ouïe, le toucher, l'odorat et le goût sont des modalités différentes d'avoir un rapport à l'extériorité, à l'au-delà de soi, des manières différentes de réaliser sa transcendance."[638]

Het zijn dus de zintuigen die de weg naar de transcendentie van het zelf mogelijk maken en die de eindigheid opheffen. De zintuigen zijn ook de membranen van het lichaam die de indrukken van de wereld in het lichaam doorlaten of tegenhouden. Het zelf dat denkt dat te kunnen ordenen en sturen is illusoir bezig net zoals het ego dat denkt over het hart te moeten beslissen of over de bewegingen die het lichaam maakt. De wereld is te groot en te complex om te sturen. Onze moderne informatietechnologie is een poging om de dingen in de hand te houden maar ook hier is ondanks de supercomputers en de verwoede pogingen tot controle voorlopig nog geen echte "Big Brother" aan het werk. Tenminste dat mogen wij hopen. "The cloud", een ontwikkeling die heeft ingezet, waarbij anderen al jouw informatie op het net opslaan en bewaren, is een dubbelzinnige naam voor deze techniek. De wolk bevat alle informatie die de gebruikers vrijwillig hier laten opslaan en beheren. Alles wat je nodig hebt haal je tijdelijk terug uit de wolk naar jouw computer. Daarvoor heb je zelf geen grote opslagruimte meer nodig. Het overgeven van je data aan de wolk is een kwestie van vertrouwen. Wat kan er allemaal mee gebeuren, daar heb je geen zicht meer op. Hetzelfde geldt voor alle data die je toevertrouwt aan het netwerk via sociale media en andere toepassingen. Voortdurend wordt gevraagd bij elke applicatie of jij akkoord gaat maar nooit gaat het de omgekeerde richting uit. De wolk is een verhullende term - wat er met gegevens gebeurd is aan het oog onttrokken zoals God aan het oog onttrokken was door een wolk.
Als lichaam wordt je bij de geboorte al vroeg in de wereld vastgelegd en ingeschreven. Biomedische kenmerken zullen binnenkort wel in het paspoort worden opgenomen. Zo ben je bijna helemaal bekend. Alles wat je daarna nog laat zien in de wereld wordt op de een of andere wijze vastgelegd en de koppeling van je activiteiten geeft inzicht in wat je doet en wie je bent. Als je interessant bent voor de volgers omdat je snode plannen hebt met de samenleving wordt elk telefoongesprek en elke mail gecheckt. Ben je dat niet dan behoor je nog tot de grijze massa totdat de supercomputer toevallig via het scannen van miljoenen mails of het sorteren van telefoongesprekken op bepaalde termen op begrippen stuit die in het lijstje van verdachte woorden voorkomen. Dan kan zich een nachtmerrie ontvouwen waar veel films op gebaseerd zijn: verdacht worden van iets wat je niet gedaan hebt - ga dan maar eens bewijzen dat de op beeld en in woord vastgelegde evidenties niet tot deze conclusies hoeven te leiden. Daarom is privacy ook iets van een droom van vorige generaties. Heden ten dage is het een goed dat nauwelijks meer te verwerven of te bevechten valt tegen de overmacht in van alle nieuwe technische ontwikkelingen.

"Ein philosophischen Problem hat die Form: " Ich kenne mich nicht aus"."[639] Als wij deze woorden van Wittgenstein toepassen op het zelf als lichaam en als wereld betekent dat, dat wij in de nieuwe context van de informatiemaatschappij waarin wij terecht zijn gekomen, of beter die in ons zelf is binnengekomen, moeten leren verstaan door ons ertoe te verhouden. We zitten achter onze beeldschermen en onze activiteit beperkt zich tot enkele zintuigen. Het hele lichaam doet niet meer mee. Dat compenseren wij door te sporten, door kookcursussen te volgen, door avontuurlijke tochten te maken en in Afrika de laatste stukjes echte natuur te leren kennen. "Es gibt eine Form von

Landschaftzerstörung am Menschen. Sie beginnt am eigenen Leib. Ihre Symptomatik: Wahrnehmungsverkümmerung, um nicht zu sagen Wahrnehmungsverlust.[…] Der Anästhesierung von Landschaft liegt ein allgemeiner Zug unserer Umweltverhältnisses zugrunde. Wie uns vor allem der Soziologe und Kunstwissenschaftler Lucius Burckhardt in seinen seinen Aktionen immer wieder vorgeführt hat, ist Landschaft primär eine ästhetische Kategorie und in der Ästhetik meldet sich die Aisthesis, unsere Wahrnehmung - der Gebrauch der Sinne. Dieser Gebrauch der Sinne wiederum ist heute eng verschaltet mit dem Gebrauch von Geräten. Aus diesem Grund kann das postindustrielle Landschaftsverständnis, generell: unser Umweltverhalten nicht mehr losgelöst von den Interferenzen unserer Wahrnehmung mit der Technik betrachtet werden."[640]

Dat betekent dat ons lichaam een stuk techniek geworden is omdat de wereld technisch is en door de technische mogelijkheden aangestuurd wordt. De mens wordt een robot en is dat voor een deel al. Als de wereld via het lichaam het zelf binnenkomt zal dat zelf moeten wennen aan de kennis die over dit lichaam via onderzoek en techniek bekend wordt gemaakt. Als de wetenschap zegt dat wij product zijn van onze neurologische en fysiologische processen moet het zelf daar een zin aan verbinden en deze gegevens plaatsen binnen een zinhorizon. Dit gaat veel verder dan wij nu misschien vermoeden. Wij zijn al heel lang gewend aan de moderne verkeersmiddelen maar zij hebben niet alleen onze houding ten aanzien van het landschap ingrijpend gewijzigd maar ook de houding ten aanzien van onszelf. Het feit dat wij ons zo behaaglijk in een auto voelen en gebruik maken van dit voertuig alsof het bij ons lichaam hoort maakt dit duidelijk. De warmte, de omhulling, de intimiteit van de auto, wordt door de kunstenaar Roman Signer in een film zichtbaar gemaakt waar hij met iemand in een klein Trabantje door de nacht rijdt. Het impact van de auto is dat wij de aarde volbouwen met wegen en zo het aangezicht van de aarde ingrijpend veranderen. Kaeser zegt hierover: "Das Phänomen lässt indes noch etwas anderes hervortreten. Am Umbau des Geländes vollzieht sich ein Umbau am Menschen, ein fundamental gewandeltes Raumverhältnis. Ich nenne es Tiefenlosigkeit, den Verlust an körperlicher Tiefe. Ein Sich-die-Welt-vom-Leibe-halten. Was wir heute konstatieren, ist gewissermaßen die postindustrielle Potenzierung dessen, was sich zur Zeit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert, vor allem mit dem Aufkommen des modernen Verkehrswesens, buchstäblich anbahnte."[641] Kaeser noemt dit verlies aan ruimtelijke ervaring van het landschap ook een verlies van de zinnelijk-lichamelijke binding aan het landschap. De mens is een gebruiker van de ruimte geworden. De ruimte moet gebruiksvriendelijk worden ingericht en aangepast. De plaats is daardoor een niet-plaats geworden zoals wij boven al hebben gezien. De mens is dolende, zijn lichaam is overal en nergens meer thuis. Dit effect van de techniek en moderne ontwikkelingen is volgens mij nog niet echt doorgedrongen in het denken want ook het fenomeen beweging is slechts sporadisch door filosofen opgepakt. Het lichaam en de bewegingen van het lichaam representeren de sociale ordening in de maatschappij, de culturele vorming en betekenissen en de geslachtsspecifieke normen en kenmerken. Het lichaam is meer dan een visitiekaartje: "Er ist auch Medium von Wirklichkeitsherstellung in und durch Bewegung. Und als solcher sind der Körper und das Konzept von Bewegung in einen historischen Zusammenhang eingebettet."[642]

Sturende emoties en gevoelens

Maria Sibylla Lotter schrijft in een artikel "Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Alfred North Whiteheads Methode der spekulativen Philosophie" een boeiend verhaal over het subject als proces, een tekst die het bovenstaande betoog over het subject als zelf en als wereld ondersteunt. Ik baseer me voor een deel op haar weergave van zijn werk. Bij Whitehead zijn filosofische begrippen arbeidshypothesen in plaats van beweringen die op hun waarheidsgehalte worden getoetst en die zinvolle dat wil zeggen ware uitspraken over de waargenomen werkelijkheid doen. In deze traditie van waarheidsvinding wil men de waarheid funderen op de werkelijkheid van het zijn en probeert men het menselijk kennen een vaste grond onder de voeten te geven (in het transcendentale subject alsof het subject er boven staat). We hebben boven al gezien dat deze poging een staan van het subject tegenover de wereld veronderstelt en dat deze positie onhoudbaar is omdat

het subject via het lichaam wereld is en via het lichaam komt de wereld binnen in het zelf. Het cogito van Descartes is dus eigenlijk doen alsof je erbuiten staat.[643]
Voor Whitehead is alle kennen hypothetisch - ook het metafysische aspect van de werkelijkheid. Whitehead onderzoekt de waarde van deze hypotheses: wat leveren ze op en hoe voegen ze iets toe aan onze waarneming en ons denken. Wat verklaren ze over de complexe samenhang van de werkelijkheid en hoe kunnen ze die zichtbaar maken. Doel is nieuw "denk- en voelland", nieuwe ervaringsgebieden voor de hele mens. Whitehead gelooft in een overkoepelend metafysisch systeem dat het denken verder uitspant over de werkelijkheid: hij ontwerpt een kosmologie waarin ook God een plaats heeft, maar dat aspect valt buiten ons betoog. Whitehead neemt net als Leibniz aan dat wat veel mensen geloven wel een kern van waarheid moet bezitten. De vraag moet dan ook niet luiden of een denkrichting goed of fout is, maar voor welk bereik geldt ze en wat zijn haar grenzen. Hij ontwerpt een categorieën-systeem om de werkelijkheid te duiden.[644] het voert te ver om deze theorie hier te presenteren maar belangrijk is het feit dat emoties een belangrijke rol spelen in de waarneming van de werkelijkheid. "Im Gegenzug zu einer verbreiteten Ansicht, wonach die Erfahrung mit einfachen, klaren und deutlichen Sinnesdaten beginnt, die dann vom Subjekt zu Vorstellungen von komplexen Gegenständen verbunden, beurteilt und bewertet werden und schliesslich subjektive Emotionen auslösen, betont Whitehead die leitende Funktion von Emotionen auf allen Ebenen der Erfahrung.
Daraus ergibt sich eine recht ungewohnte Sicht des menschlichen Subjekts. Whitehead geht nicht von der modernen Fiktion eines Subjekts aus, das als "ich denke" irgendwie vor seinen Emotionen existiert, sozusagen über ihnen schwebt, sie beobachtet und beurteilt. Stattdessen führt er Subjekte auf Ketten von subjektiven Ereignissen zurück, die aus Emotionen entstehen, und zwar Emotionen, die in ihrer (sozialen) Umwelt selbst verankert sind. Nicht das Subjekt macht seine Erfahrungen und fügt ihnen Emotionen hinzu, sondern Erfahrungen entstehen aus Emotionen und bilden einen Subjekt."[645]

Emoties hebben dus een objectieve en subjectieve kant net zoals het lichaam van het zelf. Whitehead onderscheidt in zijn systeem tussen een fysieke en mentale pool van gebeurtenissen in het beleven van de werkelijkheid. Met fysiek doelt hij niet op het lichamelijke (als het ware tegenover het geestelijke) maar op het gebeuren als zodanig, het factische gebeuren, het feitelijke. De fysieke pool staat voor de werkzaamheid van het verleden in het huidige gebeuren dat steeds aansluit aan een gebeuren dat heeft plaatsgevonden. Het verleden wordt zo door gezet in het heden, vindt daar zijn vervolg zonder dat het proces of de uitkomst vastligt. Vanuit een misschien onverwachte hoek bevestigt Imre Kertész dit gebeuren als hij terugkijkend op zijn ervaringen als concentratiekampgevangene, net terug thuis, schrijft hij in de roman "Onbepaald door het lot": "...maar toch heb ik die twee oude mannen duidelijk gemaakt dat we nooit een nieuw leven kunnen beginnen, maar alleen het oude kunnen voortzetten, en dat ik degene was die door bepaalde stappen te doen richting aan mijn leven had gegeven, en niemand anders. Ik zei ook dat ik het mij gegeven leven altijd eerlijk had geleefd. 'De enige fout' - schoonheidsfout - die men mij misschien voor de voeten zou kunnen werpen is dat ik daar met u over spreek, maar dat kan ik onmogelijk laten. Wilt u soms dat mijn eerlijkheid en al mijn in het verleden gedane stappen hun betekenis verliezen? Waarom windt u zich zo op, waarom staan mijn woorden u zo tegen, waarom wilt u niet inzien dat er een lot is, vrijheid ondenkbaar is, maar als er wél vrijheid is' - ik was verrast over mijn eigen gedachten en sprak steeds geestdriftiger - 'dan zijn wij zélf het lot!' Ik verwierf dit inzicht heel plotseling, terwijl ik aan het spreken was, en het bracht meer klaarheid in mijn gedachten dan ik op enig moment in mijn leven had bezeten."[646]
Het leven is het lot dat je zelf in de hand neemt. Dat maakt ook meteen de mentale pool zichtbaar waar Whitehead naar verwijst: "Unter dem mentalen Pol hingegen versteht Whitehead den Bezug des Ereignisses zu Möglichkeiten des Seins, die nicht in der untmittelbaren Vergangenheit vorgegeben sind. Als Ich-hier-jetzt-Ereignisse sind Subjekte nie rein selbstbezogen. Indem sie einen Bestimmten /Charakter annehmen, entwerfen sie stets eine bestimmte Zukunft."[647]

Ook hier weer kan ik de slotwoorden uit "Onbepaald door het lot" citeren als de auteur door de stad loopt op het einde van de middag - een bijzonder uur - een tussenuur dat ook in het kamp zo werd ervaren: "Het bijzondere uur was aangebroken, het 'tussenuur',

dat ik zelfs midden op straat in Boedapest herkende, mijn liefste uur in het kamp, en op dat ogenblik werd ik door een heftig, pijnlijk en zinloos verlangen overvallen, door heimwee. Alles wat ik had gezien en meegemaakt kwam me weer voor de geest, alles speelde zich weer voor mijn ogen af en drong zich aan mij op, en ik werd verrast door eigenaardige stemmingen en herinneringen die mij deden huiveren. Ja, tot op zekere hoogte was het leven daar zuiverder en eenvoudiger geweest. Ik dacht aan alles terug en zal al mijn kampgenoten weer, ook die mij onverschillig waren geweest, maar vooral de mensen dankzij wie ik nog in leven was en nu de balans kon opmaken: Bandi Citrom, Pjetjka, Bohoesj, de dokter en alle anderen. Voor het eerst sinds mijn vertrek uit het kamp dacht ik weer aan hen, met een zweem van bitterheid en milde gramstorigheid omdat ze me niet hadden laten sterven.
Een ogenblik later voelde ik echter dat ik overdreef. Ik had het kamp nu eenmaal overleefd en zou elk argument aanvaarden dat mij in staat stelde verder te leven, daar was ik heel zeker van. Toen ik op dat rustige, schemerige plein en die door oorlogsgeweld geteisterde maar toch zo veelbelovende straat om me heen keek, voelde ik de bereidheid daartoe al in mijn binnenste opkomen en geleidelijk sterker worden. Ja, ik zou mijn leven voortzetten, hoe onmogelijk dat ook was. Mijn moeder wachtte op me en de stakker zou stellig dolblij zijn als ze me terug zag. Ik herinnerde me haar wens om een zoon te hebben die arts of ingenieur was. Die wens zou ik naar alle waarschijnlijkheid vervullen. Wij mensen zijn in staat om alles te overleven, ook de meest ongerijmde situaties, en in de verte, wist ik, wachtte het geluk al op me, als een onvermijdelijke val. Zelfs daarginds, bij de schoorstenen van Auschwitz, was er, als de kwellingen aflieten, iets geweest wat je met geluk zou kunnen vergelijken. Iedereen had het over ontberingen en 'gruwelen', maar die kleine gelukservaringen waren het belangrijkste geweest. Ja als ze me weer van die vragen stelden, zou ik daarover vertellen, over het geluk dat je in een concentratiekamp kunt ervaren. Als ze er ooit nog naar zouden vragen, en ik dat geluk dan nog niet vergeten was."[648]

Whitehead maakt duidelijk dat een ervaringsproces niet met heldere begrippen en duidelijk onderscheiden "Universalien" begint, maar met onduidelijke en complexe emoties die allereerst niet onder de controle van het subject vallen. Het gaat vervolgens niet om een emotie-neutrale voortgang van het (ken- en) ervaringsproces op basis waarvan zich dan bewustzijn ontwikkelt (via ervaringsanalyse en transformatie) en tenslotte begrijpt Whitehead een subject niet als een wezen dat buiten en onafhankelijk van zijn vorige ervaringen en zijn persoonlijke geschiedenis. Ervaren is deel uitmaken van een proces waarin veel emoties bij elkaar komen en die samen ervaringseenheden vormen die weer een basis geven voor toekomstige ervaringen. Waarin ook nieuwe elementen kunnen ontstaan want de mens is niet vastgelegd op zijn verleden. Kortom een filosofische samenvatting van Kertész woorden. Maar zijn verhaal leert ons ook nog iets anders: namelijk dat de scheiding tussen goed en kwaad, goed en slecht een relatieve is. Hij maakt in het kamp zelfs als hij bijna bij de muzelmannen hoort een soort van gelukzaligheid mee: "Er zijn in het leven afgronden, zo diep dat men, eenmaal daarin terecht gekomen, de bodem van het bestaan heeft bereikt en op geen enkele manier nog dieper in de ellende kan zinken. Ik kan zeggen dat ik na heel veel nutteloze pogingen, proefnemingen en krachtinspanningen ten slotte in een toestand van innerlijke rust, zielsvrede en zorgeloosheid geraakte. Bepaalde dingen bijvoorbeeld, die ik vroeger bijna onvoorstelbaar belangrijk vond, verloren - ik mag dat gerust zo zeggen - al hun betekenis voor me. Als ik bijvoorbeeld op de appèlplaats stond en moe werd, ging ik gewoon op de grond zitten, zonder te letten op eventueel aanwezige modder of plassen, en ik stond pas weer op wanneer mijn buurlieden me met geweld weer overeind hesen. Kou, vocht, wind of regen konden me niet meer deren, zulke verschijnselen drongen niet langer tot me door, ik nam ze absoluut niet waar. Zelfs de honger verdween…"[649]
Kertész beschrijft het ambivalente van de situatie en doet dat soms ook op een ironische toon waardoor hij de verschrikkingen van het kamp kan vertellen aan de lezer die het niet heeft meegemaakt. Zijn verhaal bevestigt de aanname dat het subject en zijn zelfbewustzijn eigenlijk achteraf komen, eerst komt de emotie met de ervaring, of de wereld via het lichaam het zelf binnen en dan probeert het subject er iets van te maken. Kertész beschrijft dat indrukwekkend tijdens de selecties in Auschwitz bij aankomst van de treinen met Joden uit Hongarije. Zonder de aanwijzingen van de gevangenen hoe zich op dat moment te gedragen (een hogere leeftijd opgeven) en de tussenliggende tijd van

het wachten totdat ze voor de man zouden komen die de selecties met een eenvoudig gebaar uitvoerde, zouden ze overrompeld zijn door de situatie en niet weten hoe te reageren.[650] Aanwijzingen, eigen observaties, tijd, een vorm van onbevangenheid (in plaats van paniek), de volslagen onbekendheid met de situatie en snelle conclusies hebben hem geholpen aan de goede kant van de lijn terecht te komen en niet in de gaskamer. Maar gedurende zijn verblijf in Auschwitz en later in het werkkamp Zeitz en daarna in Buchenwald heeft hij zijn leven te danken aan zijn kameraden. Zonder hen had hij het niet kunnen navertellen.

De menselijke mens

"Der menschlichen Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele."[651] Wittgenstein formuleert deze gedachte nadat hij nadacht over het beeld van de menselijke ziel. Als het lichaam deel uitmaakt van de wereld en de wereld in het zelf binnenbrengt is het lichaam dus een bemiddeling, een "agent", een doorgeefluik van wereld buiten naar wereld binnen; het is niet alleen doorgeefluik als een soort membraan via de zintuigen maar het is concreet vormgegeven wereld waar wij ons als zelf vanuit een noem het maar virtuele positie toe verhouden in ons denken. Als we daarin te ver gaan en die virtualiteit overdrijven door haar een existentiële status te geven in het bewustzijn als cogito vergeten wij dat wij zelf wereld zijn via ons lichaam en dat ook ons denken daarin zijn wortels, zijn oorsprong vindt. Zo zou ik Wittgensteins verwijzing naar de ziel, het lichaam als beeld van de menselijke ziel willen verstaan. Hij zegt niet dat het lichaam de menselijke ziel is, maar het is het beeld, het beste beeld van de menselijke ziel. Het lichaam is dus beeld onder andere beelden, maar onder al die beelden is het ook het beste om de ziel te karakteriseren. Het lichaam is geen lijk, dus we hebben het hier over het levende lichaam dat dus een bezield lichaam is, een lichaam waar de ziel vanaf spatten kan om het metaforisch uit te drukken.
Heinrich Rombach, een denker die net als Whitehead niet in de kaders past van de academische filosofie omdat hij buiten de kaders wil denken, stelt in zijn boek "Strukturantropologie. "Der menschliche Mensch"" een nieuw denken voor over de mens. De 'menselijke mens' is geen pleonasme[652] omdat in de visie van Rombach de filosofie verzuimd heeft vanuit de mens te denken als structuur. De fenomenologie van Husserl wordt door hem kritisch ingezet, dat wil zeggen: "die *Methode* der "kritischen Phänomenologie" geht dahin, dass sie die Phänomene nicht nur beschreibt, wie sie *sind*, sondern sie auf diejenige Struktur hin zu durchleuchten sucht, die in ihnen *angezielt* und "*gemeint*" (intendiert) ist. die "intentionalanalyse", die Edmund Husserl entdeckt hat, wird in der Weise auf neuer Stufe angewendet, dass es nicht mehr um die Gemeintheit (Intentionalität) im (transzendentalen) Subjekt, sondern um die Gemeintheit der Sache in ihr Selbst, und ihre eigene Entfaltungs- und Hebungstendenz geht. *Selbsthebung* und *Selbsttranszendenz* sind die ontologische Voraussetzungen für eine solche auf die Entwicklung der Wirklichkeit selbst gestellte Phänomenologie (Phänopraxie). Sie ist Mäeutik in sokratische Tradition"[653] Ook hier weer aandacht voor de mogelijkheden tot transformatie die al in de mens als zelf en in de werkelijkheid van de wereld zichtbaar kunnen worden, vandaar ook dat ik een paar elementen uit zijn denken kies waarin zelfbeeld en lichaamsbeeld aan de orde komen.

Rombach stelt dat zonder mensbeelden de mens niet bestaat en de geschiedenis van de mensheid is een geschiedenis van deze mensbeelden die elkaar hebben afgewisseld.[654] Nu zitten wij volgens hem in een fase waarin de structuurontologie de lijnen uitzet en dat betekent onder andere dat de autogenese, de zelfschepping, van de mens en alle werkelijkheid het centrale begrip vormt. Dit structuurdenken is begonnen in de Renaissance zonder dat alle kenmerken begrepen werden. De mens schept de werkelijkheid naar zijn eigen beeld en dat is een "con-creatief"[655] gebeuren, dat doet hij niet in zijn eentje. De natuur wordt menselijk gezien en de mens natuurlijk als een nieuwe digniteit in de werkelijkheid. Drie grondconcepties hebben elkaar afgewisseld: de mens naar het voorbeeld van God gedacht (substantie-antropologie), de mens naar het voorbeeld van de wereld gedacht (systeem-antropologie) en nu de mens naar het

voorbeeld van de mens gedacht, als een eindig maar scheppend wezen (structuur-antropologie).[656] De structuurantropologie kent een lange geschiedenis:
Rombach beroept zich op Augustinus die de mens tracht te beschrijven als een wezen waarvan de identiteit niet samenvalt met zichzelf maar die op zoek is naar zelf-vinding. "Hier bei Augustinus, tritt die menschliche Existenz zum ersten Mal als Selbstfindung auf, wobei zugleich gesehen, wenn vielleicht auch überbetont wird, dass in der Selbstfindung das Selbst von seiner endlichen zufälligen Form in die vernötigte Gestalt der "Idemität" einschwingt, in der sich das Dasein nicht nur mit allen Momenten seiner eigenen Existenz einverstanden und identisch erklären kann, sondern auch zugleich mit dem Welt- und Lebenszusammenhang im ganzen. Mit der Idemität ist strukturanthropologisch sowohl und zugleich die Identität mit dem Sein genannt, wobei ebenso deutlich erfahren wird, dass die Identität mit sich selbst nur erreicht werden kann, wenn zugleich die Identität mit dem Sein erreicht wird."[657]

'Idemiteit'[658] in vergelijking met identiteit is dus een vorm van overeenstemmen van het zelf met het zijn waarbij veranderingen daar niets aan af doen: het zelf valt op dat moment of in een serie momenten samen met zichzelf en is daarvan niet los te maken zoals de wielrijder die met 80 km per uur de Mont Ventoux afdaalt. Ook deze is op dat moment een met zijn fiets, zou hij dat niet zijn, dan zou hij afstorten langs de steile hellingen. De volgende getuige is Blaise Pascal die in de ervaring van de idemiteit staat maar die de ervaringen in het kader van de 'ordeningen' plaatst. Friedrich Hölderlin wordt als getuige opgevoerd waaraan de structuurantropologie het begrip "der "Sphäre" oder "Welt" in ihrem autochtonen Sinn erhalten hat." Hölderlin verstond de kunst om helder te maken dat het begrijpen van de levenswerkelijkheid van de mens alleen maar vanuit de concrete historische wereld mogelijk is en dat deze wereld enerzijds uit nood en anderzijds uit vrijheid geboren wordt. Hölderlin gaf ook inzicht in het proces van de genese, dat tegelijk opgang en ondergang inhield door hem "Hyper-ion" genoemd, wat zoveel betekend als "de zich in overgang bevindende" ook een oude naam voor de zon die op- en afging.[659] Schelling noemt het ik de grondvorm van zijn (Weltseele) en Kierkegard maakt hiervan het zelf. Heidegger vervangt de substantie "ziel", "persoon" of "ik" door de structuur "dasein", het boeddhisme levert het idee van het niets en het hindoeïsme de gedachte dat alles heilig is. Dat wil zeggen dat de werkelijkheid altijd en overal zichzelf kan transcenderen, zoals het levensvonkje deze potentie heeft bij Meister Eckhardt.[660]

Na deze korte tocht en zeer summiere beschrijving van de bronnen nu naar de kern van deze structuurantropologie die gekenmerkt wordt door het feit dat de concrete situatie van de mens uitgangspunt en basisfenomeen is: het zelf treft zich altijd aan in een situatie en het reageert op deze situatie. "Die Situation ist die *Grundform des Daseins*. Nicht Attribut, sondern Träger aller weiteren Attribute."[661] Kenmerkend zijn: de situatie is dat wat mij betreft, ik vind mezelf vanuit de situatie (nooit sec) en dat is constitutief en niet tijdelijk bedoeld. Nog voor de reflectie plaatsvindt in het zelf is de situatie duidelijk. Het zelf treft eerst op een situatie en dan pas op zichzelf. Op die wijze is de situatie, boven heb ik dat wereld genoemd, het binnenste van het zelf, zelfs de basis waarop daarna pas de reflectie plaats kan vinden. 'Die Situation wird nicht vorgefunden als "Aussenbereich" , der das Dasein "umgibt", sondern als das innerste Innere des Daseins, da sie der Konstitutionsboden selbst noch für das Selbstbewusstsein ist."[662] Rombach bevestigt op zijn manier wat ik boven heb gesteld dat de wereld eerst in mij als zelf is voordat ik daarop reageer. Rombach noemt daarom het voelen *de wereld in mij* omdat mijn gevoel als eerste kennismaakt met de wereld in mij nog voor de wil en voor het bewustzijn als cogito. "Dem situativen Dasein steht die Welt innen auf […] weil sie innen ein Ausgeliefertsein geschaffen hat, in das das Dasein immer schon hinausgerissen ist, noch bevor es sich weiss. Das Aussen der Situation klafft innen auf. Wir nennen diese, allem anderen konstitutiv vorausgehende Verletztheit das Empfinden und meinen damit jene Eindringlichkeit der Welt, die gegen unseren Willen und vor der Konstitution unserer Subjektivität uns bereits von innen heraus angestossen hat. […] Die Präokkupation, die mich mir aus anderem aufdrängt und mich in die Not innerlichen Anderssein bringt, nennen wir Fühlen und Empfinden. Fühlen ist Welt in mir. In mir ist anderes als ich selbst. Und dieses "In-mir" habe ich zu sein. Das emp-fundene ist das innen Gefundene. So entgehe ich mir, bin mir entrissen, genommen. Situation ist eine Weise, wie ich mir

genommen bin. Darum hat das Gefühl alle Formen der Benommenheit. Aber gerade darin bin ich mir gegeben als das andere meiner selbst. Und dies ist er Grundzug des Leidens. Die patische Grundform des Daseins, die uns in Gefühl, Schmerz, Stimmung, Empfinden, Befinden, Angetansein, Mögen, Leiden und Spüren abverlangt wird."[663]

Voelen is dus de wereld die vreemd is aan het zelf ervaren als in mijzelf voordat ik zelf daarop kan reageren. Wij voelen dat van binnen maar waar is dat binnen, waar is die binnenruimte, zo vraagt Rombach. Wij voelen pas als de wereld bij ons binnen is, en niet als de wereld zogenaamd binnenkomt in onze binnenruimte. De wereld is er al en daardoor voelen wij, het binnen wordt door de situatie geschapen, geconstitueerd. Wij zijn de situatie - niet op de wijze van identiteit, maar als een "Zumutung" van niet-identiteit (wereld) als identiteit. En de situatie verandert zichzelf in mij voortdurend zonder dat ik daar als subject invloed op uit kan oefenen. De continuïteit van de situatie levert het subject de identiteit van het ik-bewustzijn op volgens Rombach. "Was heisst Kontinuität des Situationsflusses? Sie besagt, dass es eigentlich nur *eine* Situation gibt, die im Wandel begriffen ist. Alle Situationen lassen sich als die Modifikation einer einzigen Situation begreiffen. Und diese nennen wir "unser Leben".[664]
De situatie perkt in en ze laat vrij: ze is inperkend omdat er slechts een situatie is en ze geeft vrijheid omdat ze als situatie een "Bahnung" is, een richting toegankelijk maakt met positief of negatief effect. De situatie opent een speelruimte voor mijn gedrag, maar paniek en rust kunnen beiden eruit voortvloeien en ook extase, een vorm van vervreemding door onze pathische conditie.[665] Vergelijk in deze het voorbeeld boven van de selectie in de roman van Kertész.
Rombach schetst nu een aantal kenmerken van de situatie zoals: de radiale structuur ervan, de situatiekokarde en de dynamiek.[666] Vervolgens staat hij stil bij de innerlijkheid: de constitutie van het subject, de openheid van de levensstructuur, zien en begrijpen, zin en interpretatie, lukken en mislukken en daarna bij het thema van de identificatie waaronder de veelheid van de ik-constituties. Dat is ook een thema dat in de dialogale psychologie en de Zelfkonfrontatiemethode terugkeert.[667] Een dergelijke paradigma-shift levert nogal wat stof op om andere filosofische systemen te bekritiseren vanuit dit nieuwe gezichtspunt. Het voert daarom veel te ver om de op zich boeiende analyses van Rombach de revue te laten passeren. Ik blijf alleen nog even stilstaan bij zijn opvattingen over het lichaam. Hij noemt het lichaam ook een situatie: "Wie wichtig und unverzichtbar der Leib für uns ist, so ist er doch nur eine Situation und bleibt daher notwendigkeit eines Konstitutionsprozesses unterworfen und einer Interpretationsarbeit überantwortet. Auch der Leib ist Interpretation, das bedeutet, dass er nicht einfach in seiner biologischen Struktur hingenommen, sondern in lebenslanger Arbeit zu "meinem" Leib gemacht werden muss, der ebenso genau meine Gesamtidentität spiegelt, wie meine Sozialsituation, Berufsssituation usw. Als Situation konstituiert er eine eigene Egoität, die mit den anderen Egoitäten meiner Existenz nicht unmittelbar identisch ist, sondern auch mal querliegt, eigene Wege geht und nicht mit sich reden lässt."[668]

Rombach ziet het lichaam als een zichzelf organiserende en structurerende "Selbstheit" die in dit structureren zijn eigen "Egoität" signaleert. Oosterse meditatie-oefeningen versterken dit lichaams-ego en nemen er afstand van; op een radicale wijze vindt de identificatie niet plaats met een innerlijk ik, maar met een innerlijke afgrond waarbij het lichaam als een soort van schil achterblijft.[669]
Als het lichaam een situatie is dan kan ook de situatie als lichaam worden opgevat; het lichaam in deze zin is dan niet substantieel maar structureel opgevat. Alles kan met dit beeld worden benoemd. Ons lichaam is zelf ook niet substantieel maar een vorm van interpretatie: ons lichaam is taal. "Dabei muss man berücksichtigen, dass nicht nur unsere Lebensinterpretation im Körper Ausdruck findet, sondern dass auch unser Körper in unsere Lebensinterpretation Ausdruck findet. Beides steht im Sinne von Provokation und Revokation situativ zueinander."[670]
Het fenomeen lichaam is elke keer anders geconstitueerd. Het lichaam wordt als subject van het gedrag beleefd. Ik handel als lichaam: deze volledige identificatie met het lichaam is het fenomeen van de lichamelijkheid en die maakt het pas mogelijk dat de identificatie met alle situatiekringen kan plaatsvinden, waardoor deze situatiekringen voor mij op een waarachtige manier "lichaam" kunnen zijn, zo Rombach in een voetnoot.[671] Rombach wil het lichaam niet als substantie vastleggen want het Dasein, het

zelf ‘springt om’ met zijn lichaam door nieuwe identificaties; een vastgelegd lichaam kan geen kant uit en kan ook niet veranderen (transformeren) of zichzelf overstijgen. Bezieling van het lichaam wil zeggen dat het hele lichaam betrokken is en dat de totale identiteit van het lichaam in elk onderdeel spreekt. Een aparte ruimte ten opzichte van het lichaam of erin die ziel wordt genoemd bestaat volgens hem niet. Bezieling is een effect van de totaalstructuur van het lichaam dat het gevolg is van een genese en van het feit dat het lichaam in deze genese verblijft. Je zou ook kunnen zeggen dat zolang de genese duurt het lichaam leeft.

Een belangrijk fenomeen van de lichamelijkheid is de incarnatie: deze betreft een groot aantal fenomenen zoals gewenning, vorming, gebruiken, wonen, thuis, voelen enz. Incarnatie hangt met articulatie en structurering samen en hoort constitutief bij de situatiekokarde. Een situatie wordt ‘lichaam’ voor een andere door incarnatie. Een eerste stap (kring) vindt plaats vanuit de eenheid met het lichaam van de moeder: het kind incarneert zich en neemt zo zijn eigen lichaam in bezit. Een tweede kring van lichamelijkheid wordt door de motoriek en de pragmatische functies van de ledematen gevormd, een bewegingskring, die evengoed lichaam is. Een derde kring van incarnatie is die van de sociale leefwereld; ook een kring die veroverd moet worden of geïncarneerd.[672] Het fenomenologische criterium van incarnatie is, dat men met wat ‘lichaam’ geworden is, zich verhoudt tot anderen. De incarnatie leidt tot het beleven van deze kringen als het eigen lichaam en van daaruit wordt de relatie met anderen gelegd als een vanzelfsprekend gegeven. “Inkarnation ist Unmittelbarkeit, sie konstituiert jenes ungeteilte Ich, das durch weitere Situationen *getroffen* werden kann. Die Innensituationen gehören durch Inkarnation zu jenem “Innen”, das betreffbar ist. Nur ein inkarnierter Mensch ist betreffbar, und er ist es nur so weit, als ihm Inkarnation gelungen ist.”[673]
De breedte of wijdte van incarnatie kan bij sommigen ophouden bij woning en werk; anderen ervaren ook een “Heimat”, een regio die de hunne is of een land. “Alle Menschen werden Bruder” is een wens tot incarnatie die allen betreft. Omgekeerd wordt de aarde als lichaam gezien in de Gaia-hypothese, (de aarde als biosfeer), kan een land een lichaam zijn met grenzen. Na de Eerste Wereldoorlog was het niet meer mogelijk om zonder identiteitspapieren door Europa te reizen: de grenzen gingen op slot voor statenloze zoals van oudsher rondtrekkende volken. De staatsmembranen werden door de ambtenaren op slot gedaan. Tot op de dag van vandaag is het vrije Westen voor veel landen een afgesloten bolwerk dat het economisch verkeer naar eigen maatstaven en wensen reguleert ook al noemt men zich kapitalistisch en voorstanders van een vrije markt-economie.
Hiermee is duidelijk geworden hoe de relatie zelf-wereld op vele manieren als auto-topie gestalte krijgt en kan krijgen. Tijd nou om te bekijken hoe de wereld in onze taal gestalte krijgt.

5. Het (taalkundig) beeld van de wereld

De vocatief of taal die wordt gebruikt om iemand aan te spreken keert in feite in deze tekst voortdurend terug. Niet als een "Diskurs als Alibi der Gangster" zoals Michael Landmann stelt in "Die Anklage gegen die Vernunft".[674] Niet om te overtuigen, te 'overreden' (dat is ook 'overreden' worden als door een vrachtauto op een smalle landweg), maar meer als een spel, een wijze van schrijven, die plezier, genot en genoegen oplevert omdat al gaande de weg de taal steeds nieuwe vergezichten opent die gedeeld kunnen worden. Daarom ben ik tevreden met de taal en verlang ik niet naar een dimensie dieper dan taal of ernaast waardoor er meer gezegd zou moeten kunnen worden dan er gezegd kan worden. En zoals bekend, niet alles hoeft te worden gezegd, veel mag ook ongezegd blijven. Het leven is sowieso een kwestie van selecteren en geselecteerd worden. Het blijft dus altijd fragmentarisch zoals Abel Herzberg[675] eens in een mooi en sprekend gedicht heeft uitgedrukt:

Want alles is fragment

Al door het zeggen van het woord
deelt men, scheidt men en schendt
het alomvattende, dat men niet kent,
dat ik aanwezig weet of alleen maar vermoed,
dat ik niet uitspreken kan en toch uitspreken moet,
dat mij beheerst en mij te luisteren gebiedt.
Maar als ik zoek en luister, dan vind ik het niet.

Een troost blijft

Er is in ieder woord een woord,
dat tot het onuitspreekbare behoort.
Er is in ieder deel een deel
van het ondeelbare geheel,
gelijk in elke kus, hoe kort,
het hele leven meegegeven wordt.

In dit gedeelte verken ik daarom op een speelse wijze inhouden rond het begrip wereld en rond het begrip lichaam en ik maak daarbij graag gebruik van gezegdes en de associaties die daarbij boven komen.
Tot nu toe hebben we het zelf en zijn associaties gezien zoals identiteit, idemiteit, wereld van het zelf, zelfbeeld, lichaam van het zelf, persoon, ik, ego, egoïteit, ziel, sfeer van het zelf, kring van het zelf, ander, dezelfde, 'situatie', "Dasein", idem, ipse, vreemde…
De wereld en zijn associaties zoals heterotopie, plaats, sferen, kringen, kosmos, lichaam, wereldbeeld, wereldziel, bol, aarde, Gaia, globe…
Het lichaam hangt daar een beetje tussen in als (woon)plaats van het zelf, als auto-topie. Auto-topie kan als zelfplaats ook slaan op het zelf. Misschien een verwarrend minder helder gedefinieerd taalgebruik, maar het zit in de aard van beestje 'lichaam' en in het feit dat het zelf erin woont dat de situatie niet zo duidelijk is. Het zelf dat in de vorm van een ego ook een positie verwerft als *ik* die zichzelf als het ware op de troon zet en het geheel denkt te besturen maakt het extra complex, omdat dit *ik* de heerser denkt te zijn over de wereld en uitkijkt over zijn lichaam alsof het zijn privé-bezit is. Zo gedraagt het *ik* zich ook tegenover de wereld en noemt die de wereld van objecten en zijn houding vervolgens gekenmerkt door "objectiviteit". Met het bovenstaande hebben we een deel van die troon ontmanteld ter faveure van het lichaam. Helderheid is echter belangrijk. Geert Mak schrijft in "In Europa. Reizen door de twintigste eeuw": "'Vrede, verbondenheid en samenwerking zijn alleen denkbaar tussen volkeren en landen die weten wie ze zijn,' schreef de president van Tsjechië, Václav Havel, een mensenleven later. Hij raakte daarmee een diepe historische waarheid. 'Als ik niet weet wie ik ben, wie

ik wil zijn, wat ik wil bereiken, waar ik begin en waar ik eindig, dan zijn mijn betrekkingen met de mensen om me heen en met de rest van de wereld onvermijdelijk gespannen, vol argwaan en belast door een minderwaardigheidscomplex dat misschien wel schuilgaat achter gezwollen bravoure.'"[676]

5.1 Niet alleen een kwestie van definities

In de film naar het gelijknamige boek van J.R.R. Tolkien "The Lord of the Rings"[677] blijft onduidelijk waar het kwaad vandaan komt, welke metafysische grondslag het heeft. In het boek "De Silmarillion" beschrijft Tolkien het begin van de wereld en de oorsprong van het kwaad. Het begint zo:
"Er was Eru, Ene, die in Arda Ilúvatar wordt genoemd. Hij schiep eerst de Ainur, de Heiligen, die de vrucht van zijn denken waren; en zij waren bij hem voor er iets anders werd geschapen. Hij sprak met hen en legde hun muziekthema's voor; en zij zongen voor hem en hij was verheugd. Maar lange tijd zongen zij slechts elk afzonderlijk, of met weinigen samen, terwijl de anderen toehoorden. Want elk begreep slechts dat deel van de geest van Ilúvatar waar hij van afkomstig was; in het verstaan van hun broeders vorderden zij slechts langzaam. Toch, telkens wanneer zij luisterden, geraakten zij tot dieper begrip en groeiden in eenheid en harmonie.
En het geviel dat Ilúvatar alle Ainur bijeenriep en hun een machtig thema voorhield, hun dingen openbarend die groter en wonderbaarlijker waren dan die hij tot dusver had geopenbaard; en de heerlijkheid van het begin en de pracht van het slot verbaasden de Ainur, zodat zij voor Ilúvatar bogen en zwegen.
Toen zei Ilúvatar tegen hen: 'Ik wil nu dat ge van het thema dat ik u heb geopenbaard, in harmonie samen een Groots Muziekstuk maakt. En aangezien ik de Onvergankelijke Vlam in u heb Ontstoken, moet ge uw vermogens tonen door dit thema te verfraaien, ieder met zijn eigen gedachten en instrumenten zo hij wil. Maar ik zal zitten luisteren en mij verheugen dat door u grote schoonheid tot een lied is gewekt."
Toen begonnen de stemmen van de Ainur […] Nooit hebben de Ainur sindsdien muziek gemaakt als deze muziek, hoewel gezegd is dat nog een groter muziekstuk voor Ilúvatar zal worden gemaakt door de koren van de Ainur en de kinderen van Ilúvatar na het einde der dagen. Dan zullen de thema's van Ilúvatar juist worden gespeeld en Werkelijkheid worden op het ogenblik dat zij worden vertolkt, want allen zullen dan volledig zijn bedoeling met hun rol begrijpen, en elk zal de functie van elk ander kennen en Ilúvatar zal hun gedachten het geheime vuur schenken omdat hij verheugd is.
Maar nu zat Ilúvatar en luisterde, en lange tijd scheen het hem goed toe, want de muziek had geen gebreken. Maar naarmate het thema voortschreed kwam het in Melkor's hart op om er zaken van zijn eigen verbeelding, die niet in overeenstemming waren met het thema van Ilúvatar, in te weven; want hij probeerde daarmee de macht en de glorie van de rol die hem was toegedeeld, te vergroten. Van alle Ainur waren Melkor de grootste gaven van macht en kennis geschonken, en hij had een aandeel in alle gaven van zijn broeders. Hij was vaak alleen naar het ledige gegaan, op zoek naar de Onvergankelijke Vlam; want het verlangen brandde in hem om zelf dingen tot leven te wekken. Het scheen hem toe dat Ilúvatar zich niet om de Leegte had bekommerd, en hij kon haar ledigheid niet verdragen. Toch vond hij het Vuur niet, want dat berust bij Ilúvatar. Maar omdat hij alleen was, was hij begonnen zelf gedachten te vormen die afweken van die van zijn broeders.

Sommige van die gedachten weefde hij nu in zijn muziek en meteen ontstond disharmonie rondom hem, en velen die dicht bij hem zongen, werden wanhopig, en hun denken werd verstoord en hun muziek werd onzeker; maar anderen begonnen hun muziek meer aan de zijne aan te passen dan aan de gedachte die zij oorspronkelijk hadden. Toen verspreidde de disharmonie van Melkor zich nog verder en de melodieën die tevoren waren gehoord, gingen onder in een zee van turbulent geluid. Maar Ilúvatar bleef zitten luisteren tot het scheen dat er rondom zijn troon een storm woedde als van duistere wateren die elkaar beoorloogden in een eindeloze toorn die niet wilde bedaren. Toen stond Ilúvatar op en de Ainur zagen dat hij glimlachte; en hij hief de linkerhand op en een nieuw thema begon in de storm, gelijkend, maar toch ook niet gelijkend op het

eerdere thema, en het nam toe in kracht en verkreeg een nieuwe schoonheid. Maar de disharmonie van Melkor verhief zich onstuimig en streed ermee, en opnieuw was er een oorlog van geluid, heviger dan eerst, tot velen van de Ainur ontsteld waren en niet langer zongen en Melkor de overhand had. Toen verhief Ilúvatar zich opnieuw en de Ainur zagen dat zijn gezicht ernstig stond; en hij hief de linkerhand op en zie! een derde thema zwol aan te midden van de verwarring en dit was anders dan de andere. Want het scheen eerst zacht en liefelijk, louter van rimpeling van zoete geluiden in fijne melodieën; maar dit kon niet worden onderdrukt, en nam in kracht en diepte toe. En tenslotte leek het alsof er twee muziekstukken tegelijk klonken voor de zetel van Ilúvatar, en zij waren volkomen verschillend. Het ene was laag en ruimtelijk en mooi, maar langzaam en vermengd met een onmetelijk verdriet, waaraan het zijn schoonheid voornamelijk ontleende. Het andere had nu een eigen eenheid bereikt; maar het was luid en ijdel, met eindeloze herhalingen; het bezat weinig harmonie, maar eerder een luidruchtige samenklank als van vele trompetten die enkele noten schalden. En het trachtte de andere muziek met de heftigheid van zijn geluid te overstemmen, maar het scheen dat zijn triomfantelijkste noten door het andere werden overgenomen en in zijn eigen plechtige patroon werden verweven.
Te midden van deze strijd, waarbij de zalen van Ilúvatar schudden en een trilling zich naar de tot dusver onbewogen stilten voortplantte, stond Ilúvatar voor de derde keer op en zijn gezicht was vreselijk om te zien. Toen hief hij beide handen op, en met één akkoord, dieper dan de Afgrond, hoger dan het Firmament, doordringend als het licht van het oog van Ilúvatar hield de Muziek op.”[678]
Zo kwam het kwaad in de wereld als disharmonie, als muziek gemaakt door een geest die eigen gedachten volgde en die op zoek naar het Vuur de leegte doorkruiste en in die leegte ideeën opdeed
Maar het was een geest die product was van de Ene: hij had hem zo machtig gemaakt - je zou zeggen mensenwerk dus. En de ‘muziek der sferen’ onthult hoe de wereld zal worden en dat de mooie muziek mooi is door zijn droefheid. Ilúvatar laat zijn helpers het visioen zien dat door deze muziek gesponnen is en voor hen verschijnt een aarde midden in de kosmos. Een aantal van zijn helpers zal die aarde gaan bewerken onder hen de eigenzinnige kracht Melkor. Op aarde zet hij extreme hitte en koude (want daar is hij de meester van) in om het werk van zijn medebroeders te verstoren of te frustreren. Uiteindelijk wordt deze Melkor het donkere kwaad gesteund door zijn knecht Sauron die later in “The Lord of the Rings” de uiteindelijke vijand zal zijn.

Tolkien weeft een hele serie aan personages zoals elven en monsters door de wereld van de mens die de volgelingen worden genoemd, kinderen van Ilúvatar, verschenen op aarde ná de eerste kinderen, de elven. Vanaf het begin is duidelijk dat er grote kracht voor nodig is om samen te zingen maar ook om zich los te zingen. Dat is wat hier gebeurt: Melkor zingt zich los van het geheel dat ten goede gekeerd is en daardoor ontstaat het kwade. Omgekeerd kan men zich ook van het kwade loszingen waardoor het goede kan ontstaan. Uiteindelijk zal de laatste zang, als alles is voltooid, op het einde der dagen alles onthullen en zal volgens Tolkien iedereen zijn functie in het muziekstuk dat schepping heet kennen en begrijpen hoe het ten diepste zat. Vanaf het begin is onder goedkeuring van Ilúvatar het kwade en donkere als mogelijkheid in de persoon van Melkor meegeschapen - misschien niet zo bedoeld maar wel zo ontstaan en daar kon zelfs Ilúvatar niets meer aan doen.
In de “Lord of the Rings” komt het kwaad het leven en de maatschappij (het lichaam - de sfeer) van de Hobbits binnen als een donkere vloek die hun paradijs verstoort. Onvermoed en onbekend met de wereld buiten dit stukje aarde nemen een paar Hobbits de handschoen op die het lot hen biedt: een reis om de ring die zoveel macht heeft weg te brengen. Zij ‘zingen zich los’ van hun dagelijkse bestaan en durven het aan nieuwe melodieën te ontdekken. Wat hen allemaal te wachten staat is dan nog niet bekend. Gedurende het verhaal groeien zij in hun rol, ontvangen zij kracht die nodig is om de ontberingen vol te houden - zij ontmoeten bondgenoten en vijanden, soms op onverwachte plaatsen. En in een bovenmenselijk slotgevecht slagen zij erin het symbool van de macht van het kwaad te vernietigen. Zij maken ook zichtbaar dat een mens soms het heft in eigen hand moet nemen en niet achter de anderen aan moet blijven lopen. Hij moet zijn verantwoordelijkheid durven nemen, ook voor zijn eigen lot. Maar op de een of andere manier moet dat als het ware in de mens zelf al zitten verankerd anders komt het

er niet uit. Er moet een vuur in hem branden dat hem tot daden aanzet. En dat hem aanmoedigt om zich zelf los te zingen, ten goede (en helaas ook vaak ten kwade). Hitler is een type mens die (in mijn ogen) zich losgezongen heeft van een vorm van '*humaniteit*' (een wereld, een lichaam van normen en waarden) waarin alle mensen ongeacht ras en stand waardevol zijn.[679] Vandaag de dag roepen nog velen om een leider die hun uit de economische en psychische misère haalt alsof één mens daartoe de kracht zou hebben. Maar geloof verzet bergen en hopeloze mensen die niets te verliezen hebben verwachten vooral een wonder. Als een 'heiland' zich dan aandient in de vorm van een politicus, die hen een nieuwe aarde belooft, gaat geen offer te ver. Misschien zit die behoefte aan een leider wel in onze genen verankerd, door 'moeder natuur' erin gelegd en door 'vadertje staat (=wet)' bekrachtigd in het maatschappelijk en politiek lichaam van de samenleving.

Heinrich Rombach stelt in "Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit" dat elke structuur een interpretatie is en elke interpretatie bevat een rijkdom aan mogelijke interpretaties. En de samenhang daarvan is weer een interpretatie.[680] Er is een Talmoed-gezegde dat als je een vraag stelt, een begrip centraal stelt om te onderzoeken, je dan met die vraag als het ware aan een haar, een heel boekwerk naar boven haalt met vragen, begrippen, interpretaties die allemaal aan die ene haar hangen. Alles kan worden uitgedrukt. "Le texte biblique pose la question de ces limites et en propose un réponse. Tout est-il dicible? Tout, sauf ce que naît de la violence et qui conduit à la violence!"[681] Een uitspraak die terugkeert in het denken van Emmanuel Levinas.
Onze taal is verbonden aan ons lichaam: ons lichaam is taal en ons lichaam komt ook als taal binnen in het zelf als wereld. Het zelf ontdekt de wereld door de taal. De taal maakt het mogelijk, de taal biedt het kader waarin ook het zelf zichzelf ontdekt en waarin bewust omgaan met de wereld bewustzijn doet toenemen. Het zijn dat als wereld in het zelf binnenkomt is donker, vaak ongearticuleerd. Als situatie zoals Heinrich Rombach schreef, heeft de wereld ook een donkere kant waardoor het lijden gefundeerd wordt in deze onmogelijkheid om er greep op te krijgen.
"Unsere Begriffe sind von unseren Körperlichen Erfahrungen nicht zu trennen. Wir haben gelernt, unseren Körper zu koordinieren, unsere Arme und Beine zu gebrauchen, wir haben gelernt was es heisst, zuzugreifen, was es heisst "etwas" zu begreifen. Begriffe werden uns vorgeführt, einer nach den anderen. Und mit den Begriffen Hand in Hand entstehen unsere geformten, kategorisierten, unsere kausal organisierten Welten. Unsere Begriffe sind von unseren Handlungen nicht zu trennen und unsere Handlungen sind von unsere Welten nicht zu trennen." [682]
Als ik de biografie van Albert Speer lees "Erinnerungen" blijf ik me verbazen over de wijze waarop hij, "Mittäter", schrijft alsof hij niet rechtstreeks verantwoordelijk was maar dat hij werkte in opdracht, terwijl zijn bouwprojecten duizenden en duizenden dwangarbeiders en concentratiekampgevangenen het leven hebben gekost. Ook zijn beschrijvingen van het hoofdkwartier van Hitler, zijn ontmoetingen met hem gedurende de jaren en de laatste weken in Berlijn in 1945, gebeurtenissen waar de film "Der Untergang"[683] over gaat, blijven mijn verwondering oproepen: geen woord van rouw, berouw, geen woord van inzicht dat zij met zovelen deze leider hebben gevolgd, terwijl je toch zou verwachten dat het hele gebeuren voortdurend een miskenning is van de intelligentie van Speer.[684] Ik vermoed dat hij teveel genoten heeft van de macht en de entourage en dat elk kritisch geluid al daardoor in de kiem werd gesmoord. In zijn biografie wordt dit niet helder.[685]
In "Het droge en het vochtige" begrippen die Jonathan Littell ontleende aan "Männerphantasien" van Klaus Theweleit[686], een beschrijving over de beeldtaal van de nazi's, analyseert Littell het leven van de Belgische nazi Léon Degrelle die tot aan het eind van de oorlog is blijven vechten voor de "fascistische zaak" en die na de oorlog kon vluchten naar Spanje. Een man die niet tot inkeer kwam en die nog vol trots in zijn uniform poseert zelfs nadat hij beter had kunnen weten na de oorlog. Het droge en het vochtige zijn termen die als een soort 'zoekterm' werken bij het doorspitten van teksten van Degrelle. Het vochtige staat daarbij voor het vijandelijke, dat ook in die woorden geschilderd wordt, het harde, droge voor het beeld dat deze nazi van zichzelf en zijn ideologie had. Een vorm van zelfverheerlijking, heldenverering, manhaftigheid en stoerheid spreekt uit die teksten: een onbekeerde, niet te bekeren nazi. Niet echt het tegengeluid tegenover de woorden van Albert Speer maar een meer "oprechte" vorm van

idiotie die niet wil leren van de geschiedenis en die is blijven hangen in de wereld van geweld en ondergang.

Deze twee voorbeelden van nazi's en hun taal geven aan dat taal niet alleen een kwestie is van semantiek, semiotiek, pragmatiek, allemaal onderdelen van een taalwetenschap, maar dat woorden en begrippen lading met zich mee dragen die niet onschuldig is. De taal geeft het zelf en de wereld gestalte en als dat zelf en de wereld gevoed worden vanuit een totalitaire ideologie is dat een ander zelf en een andere wereld dan als de bronnen voor het denken en spreken mensvriendelijk zijn. Dat lijkt eigenlijk vanzelfsprekend en toch behandelen velen de taal als een "waardevrij" instrument of communicatiemiddel. Als de taal lichamelijk is, als de taal het lichaam zichtbaar maakt, de wereld verbeeldt, kan ze per definitie niet waardevrij zijn want een lichaam en een wereld zit vol met waarden, vooronderstellingen, interpretaties. Maar daarmee verliest de taal niet haar integriteit: "Und doch ist es unserer sprachlichen Integrität zu verdanken, dass "der Körper" existiert, als wäre er eine Ganzheit, die einen unmittelbaren Charakter hat, als wäre er ein in sich geschlossenes System." [687] Het gaat erom hoe de taal gebruikt wordt, wie ze bezigt en wie ze dient. Dat in het bovenstaande bij de teksten over oorlog en marteling wel duidelijk geworden.

Victor Klemperer die de hele oorlog ondergedoken heeft gezeten tijdens het nazi-regiem en hun taaluitingen nauwkeurig heeft vastgelegd als uitingen van 'bijzondere exemplaren' dat wil zeggen "*moordenaars en dieven die de schaapsstal binnenkomen om te moorden en te roven*" (om het bijbels uit te drukken in de trant van Johannes), schreef: "Ich will Zeugnis ablegen bis zum Letzten."[688] De taal die hier besproken wordt maakt duidelijk dat het gebruik en de toepassing van begrippen om de wereld gestalte te geven nooit zonder gevolgen is. Ernst Jünger die zo heldhaftig over de Eerste Wereldoorlog schreef is als soldaat ook actief in de Tweede Wereldoorlog. Hij houdt een dagboek bij: "die Partisanen aber stehen ausserhalb des Kriegsrechts, soweit von solchem noch gesprochen werden kann. Sie werden Wolfsrudeln gleich in ihren Wäldern zu Ausrottung umstellt. Ich hörte hier Dinge, die in die Zoologie einschneiden."[689] Over de massamoord op de Joden geen woord. Misschien omdat hij niet in de gebieden mocht komen waar dit plaatsvond omdat hij een bekende (schrijvende) auteur was, want een dag later schrijft hij in zijn dagboek: "Die gestrige Besprechung zeigt mir, das ich zu einer Bestandsaufname in diesem Land nicht kommen werde: es gibt zu vielen Stätten, die für mich Tabu sind. Dazu gehören alle, an denen man sich an Wehrlosen vergreift, und alle, an denen man durch Repressalien und Kollektivmassnahmen zu wirken sucht."[690] "Repressalien und Kollektivmassnahmen" zijn eufemismen voor massamoord. Emmanuel Levinas heeft laten zien dat de taal de andere mens als persoon serieus neemt want anders komen wij in een wereld van het brute geweld terecht. Eufemismen kunnen dat wel proberen te verhullen maar het feit blijft dat de taal die in eufemismen de werkelijkheid en het leven van de andere mens beschrijft op een fundamentele wijze de ander tekort doet en daarmee 'on-zin' is, onzinnig, van elke zin (buiten de eigen machtswellust en de bevestiging daarvan) ontdaan. Levinas zegt over taal en objectiviteit:

"Een zinnige wereld is een wereld waarin de Ander bestaat, door wie de wereld van mijn genieting thema wordt met een betekenis. De dingen verkrijgen een rationele betekenis en niet enkel een betekenis vanuit hun gebruik, omdat een Ander deelgenoot is in mijn relaties met hen. Door een ding aan te wijzen, wijs ik het een ander aan. De act van aanwijzen wijzigt mijn relatie van genieting en bezit met de dingen, plaatst de dingen binnen het perspectief van een ander. Gebruik maken van een teken beperkt zich dus niet tot het substitueren van een indirecte relatie voor de directe relatie met een ding, maar staat toe de dingen te maken tot dingen die aangeboden kunnen worden, ze los te koppelen van het gebruik door mij, ze te vervreemden, ze uitwendig te maken. Het woord dat de dingen aanwijst getuigt van hun verdeling tussen mij en de anderen. De objectiviteit van het object vloeit niet voort uit een opschorting van het gebruik en van de genieting, waarin ik ze bezit zonder ze tot me te nemen. De objectiviteit is het resultaat van de taal die mogelijk maakt het bezit in het geding te brengen. Deze loskoppeling heeft een positieve zin: intrede van het ding in de sfeer van het andere. Het ding wordt thema. Thematiseren betekent de wereld afstaan aan de Ander door het

woord. De ‘afstand’ ten opzichte van het object gaat zo dus verder dan zijn ruimtelijke betekenis. Deze objectiviteit blijkt correlatief, niet met een of andere eigenschap in een geïsoleerd subject, maar met zijn relatie tot de Ander. De objectivering treedt op in de werkzaamheid zelf van de taal, waarin het subject zich losmaakt van de dingen die in zijn bezit zijn, alsof hij boven zijn eigen bestaan zweefde, alsof hij ervan losgemaakt was, alsof het bestaan dat hij bestaat een nog niet volledig voldongen feit was. Een afstand, radicaler dan alle afstand op de wereld. Vereist is dat het subject zich "op afstand" bevindt van zijn eigen zijn, zelfs ten aanzien van die distantie van het huis waardoor hij toch blijft in het zijn. Want een negatie, zelfs wanneer zij de / totaliteit van de wereld betreft, blijft binnen de totaliteit. Wil de objectieve afstand zich openen, dan moet het subject, ook al staat het volledig in het zijn, er nog niet zijn; dan moet het in zekere zin nog niet geboren zijn -niet in de natuur staan.
Als het tot objectiviteit in staat zijnde subject nog niet volledig is, dan duidt dit ‘nog niet’, deze toestand van potentie ten opzichte van de act, niet op een minder dan zijn, maar op de tijd, Het bewustzijn van het object - de thematisatie - berust op de afstand ten opzichte van zichzelf die slechts tijd kan zijn; of, als men daar de voorkeur aan geeft, het berust op het zelfbewustzijn op voorwaarde dat men de "afstand van zichzelf tot zichzelf" in het zelfbewustzijn als "tijd" onderkent. Maar de tijd kan alleen op een "nog niet" wijzen dat desondanks geen " minder zijn" is - hij kan alleen zich verre houden, zowel van het zijn als van de dood, als onuitputtelijke toekomst van het oneindige, dat wil zeggen als datgene wat zich voordoet in de relatie zelf van de taal. Het subject zweeft boven zijn bestaan door wat hij bezit de ander aan te wijzen, door te spreken. Maar het is aan de ontvangst van het oneindige van de Ander dat hij de vrijheid ontleent ten opzichte van zichzelf die deze onteigening vereist. Uiteindelijk ontleent hij haar aan het Verlangen, dat niet voortkomt uit een gebrek of uit een beperking maar uit een surplus van de idee van het Oneindige.”[691]
Levinas gaat veel verder dan andere filosofen om in de taal ook de verwijzing naar de ander als Ander te leggen - het spreken is een afstand doen van zichzelf - niet door taal, door woorden en begrippen de wereld willen beheersen of de ander inpalmen. Levinas zet zich hier af tegen een denken dat via de taal de ander voor zich opeist door het andere van de ander, het vreemde, het niet eigene als het ware te verdonkeremanen. Hij drukt zich wat moeilijk uit maar in feite verdedigt hij zijn standpunt dat de ander ook niet met taal binnen het eigen imperium van het subject is binnen te halen. Dat verwijt hij Husserl wel die onder het mom van objectiviteit de ander binnen de eigen subjectiviteit haalt. Descartes haalt hij aan als getuige voor de transcendente dimensie die in het gelaat van de ander verwijst naar de Oneindige maar die ook in het spreken met de ander zichtbaar wordt als de taal niet ‘heersend’, niet ingezet wordt om de ander te veroveren.[692]

Albert Kahn, een pionier op filmgebied laat in de documentaires zien dat het filmen van andere culturen en religies voor hem ingegeven werd door een open houding ten aanzien van deze nieuwe wereld met totaal andere mensen. Geen westerse vooropgezette filmhouding om de eigen oordelen die meestal vooroordelen waren te bevestigen of het standpunt van de kerk en de koloniale overheersers, maar weergave van wat ze aantroffen ook op religieus gebied zoals Vodou als onderdeel van de cultuur en armoede als effect van de koloniale uitbuiting. Zijn beelden spreken een eerlijke taal, ze verhullen niet, maar openbaren van wat er is geweest.[693] Daarom noem ik hem ook als een lichtend voorbeeld hoe beeldtaal via foto en filmtaal kan worden ingezet.
Taal werkt en is werkzaam in de hoofden als poëzie. Ook Heidegger gebruikt de dichterlijke taal als uitgangspunt voor zijn denken en daarin zijn veel filosofen hem voorgegaan en gevolgd.[694]

Is kennis een onderdeel van zijn of is zijn een onderdeel van kennis en dus van taal? Zie hier het verschil tussen Plato en Aristoteles in een notendop. Wat heeft het primaat de ontologie of de epistemologie? Kennis (kennen) en zijn, zijn beiden echter abstracta, op basis van een zijn dat kan abstraheren. Abstracta gebruikt door een zelf dat de taal inzet om fundamentele uitspraken te doen.
Heidegger onderscheidt, differentieert tussen zijn en zijnde: er bestaat een differentie tussen zijn en zijnde, dat is een verschil waar hij zijn leven grotendeels aan gewijd heeft om dit helder te krijgen. Dit verschil komt vooral naar voren in de paren zijn en ruimt en zijn en tijd. Maar is er een zijn mogelijk zonder tijd en zonder ruimte? Is kennis een vorm

van zijn als bewustzijn zonder tijdelijke en ruimtelijke categorieën? Een ongedifferentieerd zijn dat deel is van zijn in het algemeen? Dit zijn vragen die ik hier niet kan beantwoorden en ze voeren ook te ver weg van ons thema taal, maar er staat veel op het spel met betrekking tot de antwoorden. De geschiedenis van de Westerse filosofie illustreert dit.
De taal loopt altijd het gevaar slachtoffer te worden van een denken dat inperkend is: Husserl verzet zich in deze tegen formalisering en vertechnisering omdat voordat de taal kan werken via de intentionaliteit en kan beschrijven wat “er werkelijk aan de hand is”, wordt ze door inpalming als “Vermeining” en door de intentionaliteit voor-af te breken ontkracht en in een keurslijf gedwongen dat overeenkomt met een vooropgezet schema zoals de wiskunde of de formele taal.[695] Met de taal lezen wij de wereld - en de wereld laat zich lezen. Maar het boek waarin het gelezene opgeslagen kan worden is meer dan een verzameling van formules en meer dan een filosofische verhandeling. De poëzie heeft in deze evenveel recht van spreken als de formele logica.[696]
“Unsere Sprache übt eine durchaus magische Funktion aus, denn kaum formen wir einen Begriff, wird der Begriff zur Welt. Wir zeigen uns gegenseitig Welten, die auf Gegenseitigkeiten beruhen, wir stützen uns in unseren sprachlichen Gebilden, kaum fähig, über dieses Spiel für einen Augenblick zu reflektieren. Ist die Welt einmal geformt, haben wir einmal Gestalt angenommen, so haben sich unsere Begriffe etabliert und sind eine Institution geworden.”[697]

5.2 Taal als spel

“Denken raubt uns das Sehen.

Wo ist dann die Sicht,
ihr Faden der Musik ohne Klangvariationen,
ihre Übereinkunft von Auge und Traum,
ihr Raum, wo nur das Gehen Raum findet?
Wo ist der Gedanke, der nichts raubt?

Das Denken, wenngleich geringer als andere,
ist auch eine Abwesenheit.
Und ein Vergessen, das wächst.
Ferner noch alleinbleiben
und die Türe öffnen, um zu entschwinden.”

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[698]

Het alfabet is het lichaam van de taal, het geeft gestalte aan de taal.[699] Een taal die, bekeken vanuit een andere cultuur, nieuwe inzichten kan doen ontstaan: zo kent het shona (onderdeel van het bantu een taal uit de Kongo) 20 betekenissen voor het begrip ‘gaan’, afhankelijk van hoe je gaat (tempo, houding, met/zonder schoeisel) en door welk gebied je gaat.[700] Een manier van waarnemen waar wij nog iets van kunnen leren omdat het onze eigen vooronderstellingen kan openbreken.
Marc Alain Ouaknin laat het ontstaan van het alfabet en ons getallensysteem, de cijfers zien in twee boeken. Hij schildert een lange ontwikkeling. De uitvinding van de 0 is daar een onderdeel van.[701] Edmond Jabès, waarover straks meer, en vele anderen hebben gewezen op de leegte tussen de letters en de woorden. Zonder die leegte zouden ze niet kunnen bestaan. Ook Yra van Dijk heeft daar over geschreven in “Leegte, leegte die ademt. Het typografisch wit in de moderne poëzie”. Zij bespreekt een aantal theorieën en een aantal moderne dichters. “Die Dichtung über den leeren Raum wäre auf ihre Weise das absolute Buch, da sie nichts über nichts zu sagen hätte” schrijft Hans Blumenberg die bij Yra van Dijk geciteerd wordt.[702]
Maar dat is een absoluut standpunt dat het wit gelijkstelt aan een vorm van inhoud: Van dijk noemt het wit een vorm die wordt toegepast en die niet altijd even makkelijk is te interpreteren, maar vaak is het wit ook de afwezigheid van tekst. Wit = wit.

De taal heeft ook een soort van toevlucht gevonden in de formule. De wiskunde maakt dit duidelijk. Aangezien ik hier weinig van weet ga ik er niet verder op in. Dat geldt ook voor de genetische taal: de codes van het DNA. De seksuele daad en de bevruchting zou je ook kunnen zien als het bijeenbrengen van twee codes, een sleutel en een slot, een vormgeving in de natuur die, hoe is het mogelijk, eeuwenlang steeds verfijnder is geworden.
Tenslotte is er nog de taal van de digitale werkelijkheid: de lange stromen op regen lijkende straaltjes die in de film de Matrix zo mooi in beeld zijn gebracht. Als wij erin slagen onze kennis helemaal om te zetten in een digitale taal dan zou geen ontwikkeling onmogelijk zijn. Alleen is het zo dat in een film waarin machines de baas worden, waarin computers zorgen voor nieuwe machines, niet echt doordacht is dat het leven van levende wezens iets anders is dan een digitale vertaling van productiemechanismen en creatieve processen - hoe subtiel ook bedacht en uitgevoerd. Het downloaden van een herseninhoud wil nog niet zeggen dat daarmee ook alle geheimen van het leven en de dood bekend zullen worden.

Ludwig Wittgenstein kwam met de term 'taalspel': "Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten mit denen sie Verwoben ist, das "Sprachspiel" nennen. […] Das Wort "Sprachspiel" soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform."[703] Hij verwijst naar het leren van de taal via het nazeggen van woorden thuis en op school en alles wat daar later nog bijkomt. Leren spreken als leren spelen, leren leven, leren zich gedragen in de wereld. Dit taalspel komt bij de taalvirtuozen in de Talmoed op een bijzondere manier aan het licht.[704]
"Het is inderdaad gewettigd binnen het verleden twee gebieden te onderscheiden: één dat zonder meer behoort tot de geschiedenis, dat slechts begrijpelijk wordt na een vakkundige en kritische bemiddeling van de historicus en dat onvermijdelijk een mythische dimensie bevat én een gebied dat behoort bij een meer recent tijdperk en dat gekenmerkt wordt door het feit dat het op een on-middelijke manier verbonden is met de actualiteit en het begrijpen van de actualiteit. Men kan die on-middelijke activiteit levende traditie noemen en via die levende traditie een verleden definiëren dat welhaast modern zal blijken te zijn. De bijbelse verhalen en ideeën behoren tot het eerste gebied. Alleen het geloof maakt het mogelijk er op een onmiddellijke manier toegang toe te hebben. De moderne mensen die die toegangsweg kwijt zijn geraakt benaderen deze verhalen en ideeën als waren het mythen en zij kunnen de feiten en de personages in de Bijbel niet uitpellen uit de mythologie zonder hun toevlucht te nemen tot de historische methode. Welnu, het verzamelwerk dat de Talmoed uitmaakt behoort, juist door de continuïteit van de talmoedstudie, ondanks zijn ouderdom, hoe paradoxaal het ook mag lijken, nog altijd tot de moderne geschiedenis van het jodendom. Met de Talmoed is een rechtstreekse dialoog te onderhouden. Ongetwijfeld is dát de originaliteit van het jodendom: het bestaan van een ononderbroken traditie juist door de overdracht van en het commentaar op de talmoedteksten, commentaren die elkaar, elkaar overlappend, opvolgen.
De Talmoed is niet simpel verlengstuk van de Bijbel. Hij wil een tweede laag van betekenissen zijn; kritisch ten volle bewust herneemt hij op een rationele wijze de betekenissen van de Schrift."[705]
Levinas noemt de taal in de Talmoed dialectisch, discussiërend, met een vleugje ironie. De Talmoed laat zich slechts verstaan vanuit het leven, een taalspel als levensvorm waar creativiteit, verbeelding, levenservaring en een scherpe waarneming een rol van betekenis spelen. "Nooit ontdoet de betekenis van deze symbolen zich geheel van de stoffelijkheid van de symbolen die haar suggereren en die steeds een of andere onvermoede kracht behouden die betekenis te vernieuwen. Nooit ontdoet de geest zich van de letter die hem openbaart. Eerder het tegendeel, de geest wekt in de letter nieuwe suggestieve mogelijkheden. Vanuit het talmoedische denken valt een licht op de symbolen; zij stralen dit uit en het doet hun symbolische kracht herleven. Maar bovendien ontvangen deze symbolen, die werkelijkheden en dikwijls concrete figuren en personen zijn, van de betekenissen die zij helpen oproepen een verheldering die steunt op hun object-weefsel, op de bijbelse vertellingen waarin zaken en wezens op elkaar worden betrokken. In die zin commentarieert de Talmoed de Bijbel. Dat is een heen en weer gaande beweging zonder ophouden. De historische methode zou deze heen en weer gaande beweging, waaruit de talmoedische dialectiek bestaat, kunnen ontgaan. Zij zou

het gevaar lopen vast te houden aan de oorsprong van de symbolen, waarvan de betekenis die zij ten tijde van hun ontstaan hadden allang zal zijn achterhaald. Zij zou de symbolen kunnen verarmen of in diskrediet kunnen brengen door ze op te sluiten in de anekdote of in de plaatselijke gebeurtenis waaraan zij eens hun belang ontleenden. De mogelijkheden van het verkrijgen van betekenis op basis van een concreet object losgemaakt uit zijn geschiedenis - toevlucht voor een methode van denken die wij paradigmatisch hebben genoemd - zijn niet te tellen. Door het gebruik te vergen van buitengewone speculatieve vermogens, ontrollen zij zich in een multi-dimensionale ruimte. De dialectiek van de Talmoed neemt een oceanisch ritme aan."[706]

Een andere meester die dit taalspel virtuoos beoefent is Marc Alain Ouaknin, waarbij de Franse taal een kleine hindernis opwerpt maar die met wat extra moeite goed is te nemen. Ouaknin staat met beide benen in de joodse traditie van Talmoed en bijbelse overlevering. Daarnaast is hij filosoof en theoloog die thuis is in de moderne filosofie en literatuur. En ook de mystieke wereld van de Kabbalah is hem niet vreemd - evenals de joodse humor niet. Hij slaagt erin op een begrijpende en toegankelijke wijze deze wereld van Kabbalah, bijbel, het ontstaan van het alfabet en de cijfers aan een breed publiek uit te leggen, dat zelfs ik hem zonder veel moeite in het Frans kan volgen. In zijn boek "Zeugma. Mémoire biblique et déluges contemporains" brengt hij de moderne vragen en uitdagingen aan het licht en laat hij vanuit bijbel en traditie mogelijke uitwegen zien, routes die kunnen worden bewandeld om deze zaken aan te pakken. Daarmee laat hij ook zien dat hij geen kamergeleerde is maar midden in de wereld staat. In kunstdebatten, een paar jaar geleden rond Anselm Kiefer in Parijs, is hij volop aanwezig. Literair gezien zou ik hem een echte "homo universalis" willen noemen in deze tijd van specialismen.

Narcissus en Echo

"Ich schaue mich in einem Spiegel an,
und mein Bild ist nicht da.

Ich schaue mich in einem Spiegel an, der nicht da ist,
und mein Bild ist da.

Das Bild erschafft den Spiegel.
Der Spiegel ist das Bild des Bildes.

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[707]

Ook Ovidius was op zijn beurt meester in het taalspel. Een voorbeeld is de mythe over Narcissus die ik hier helemaal citeer[708], (*cursief van mijn hand*)

"Wijd door de Aonische steden befaamd, gaf deze aan een ieder, die zijn profetische kracht beproefde, *onfeilbare orakels*.
De eerste, die *stelde op de proef ´t geloofwaardige van zijn voorspelling*, Liriope was, de zeegroene nimf, die eens met zijn kronkels had de Cephisus omvat en toen ze in zijn golven gevangen was, had geweld aangedaan. De schoonste der nimfen werd zwanger, en kreeg een zoon, die reeds toen den nimfen beminnelijk voorkwam.
En zij Narcissus hem noemt. Toen deze hem raadpleegde, of hij ´t Lange tijdsverloop zou der rijpe grijsheid aanschouwen, antwoordde haar de profeet: "Wanneer hij *zichzelven niet zien zal*![709]"
Lang scheen zinledig des wichelaars taal; toch door de uitkomst bevestigd en door de feiten: den aard van zijn dood en vreemdsoortigen hartstocht. Toen toch Cephisus´ zoon aan driemaal vijf jaren een jaar nog toegevoegd had, en reeds kon een knaap, kon een jongeling schijnen, tallooze jong´lingen hem en tallooze maagden begeerden; Maar in het teedere lijf *zoo trotsch een hoogmoed* reeds woonde, dat hem noch jong´lingen noch hem maagden konden bekoren.[710]

Echo.
Toen hij het schichtige hert eens poogde in zijn netten te jagen, zag hem de *spraakzame nimf*, die *noch kon een antwoord verzwijgen, noch had geleerd te beginnen ´t gesprek, de weergalmende Echo*.
Lichaam toen Echo nog was: niet *stem* alléén. Toch had ook toen zij, *praatziek*, geen ander nut van haar stemgeluid dan zij het nu heeft: Dat van veel woorden zij slechts *de laatste vermocht te herhalen*.
Dit was door Juno bewerkt omdat, toen zij zocht te betrappen nimfen, die vaak in ´t gebergte met Jupiter overspel pleegden, listig zij had de Godin met lange verhalen weerhouden, wijl haar de nimfen ontvluchtten. Saturnia, toen zij ´t doorgrond had, sprak: "Van de kracht van die tong, die mij heeft bedrogen, zal weinig over u blijven, ´t gebruik van uw stem tot ´t geringste beperkt zijn"; en haar bedreiging werd daad. Maar het einde van alle gezegden de Echo geeft dubbel terug; het woord, dat zij hoorde, herhaalt zij.
Toen zij Narcissus nu zag door velden en struikgewas dwalen, aanstonds ontstak zij in *gloed* en steelsgewijs volgde zijn schreden, wijl haar, hoe meer zij hem volgt, te dichter nabij ook de *hitte blakert*, zooals de helder brandende zwavel, gesmeerd op ´t Eind van een fakkel, in ´t vuur gestoken, de vlammen doet uitslaan. O, hoe vaak heeft zij verlangd met vleiende woorden te naad´ren, en met *haar smeekingen hem te overwinnen*! Verzet de natuur zich, laat die ´t beginnen niet toe, wel laat zij haar toe dat gereed zij staat te vernemen ´t geluid, om dat met haar woord te weerkaatsen.
Juist had de knaap, die verdwaald uit de trouwe schaar was van vrienden, "Is daar soms iemand?" geroepen, en: "Iemand" had Echo geantwoord. Hij staat verbaasd en roept uit, naar iederen kant om zich heen ziend: "Kom!" met luidklinkende stem. En die het geroepen heeft, roept zij. Dan ziet hij om; en als weder hij niemand ziet komen: "Waarom mij", zegt hij, "*ontwijkt gij*?" en evenveel woorden verneemt als hij uitsprak. Maar hij volhardt, en misleid door den schijn van een stem die hem antwoordt, "Kom hier dan bij mij!" zegt hij. En zij, die geen klank zich kon denken, dien zij ooit liever beantwoorden zou, "Kom dan bij mij!" zegt Echo. En van haar eigen woord zij geniet. Dan, de wouden verlatend, snelde zij toe, vol begeerte met de armen den hals hem te omvatten.
Hij echter vlucht en al vluchtende roept: "*Tracht mij niet te omhelzen! Veel liever sterven ik wil*, dan dat ik zijn zal de uwe!" En van die woorden herhaalt zij alleen: "dat ik zijn zal de uwe!"
Dan zij verbergt zich, versmaad, in de wouden: de schaamroode wangen schuilen in ´t loover; sindsdien alleen ze in spelonken verblijf houdt. Toch *blijft haar liefde bestaan*, door de smart nog van de afwijzing toeneemt. Kommer verdrijft haar den slaap, ondermijnt haar het teedere lichaam, magerheid doet haar verschromp´len de huid; in het luchtruim de sappen opgaan van ´t lichaam geheel; en stem en gebeente slechts blijven. Nog men haar stem hoort; ´t gebeente, als men zegt, werd veranderd in *steenen*. [Dan zij verschuilt zich in ´t woud en nooit in ´t gebergte gezien wordt: Wel door een ieder gehoord. De stem is het die in haar voortleeft.]

Narcissus.
Zoo had hij haar, zoo ook and´re in bosschen en bergen geboren nimfen *versmaad* en nog eer den omgang met mannen vermeden. Een der versmaden, terwijl de armen hij ophief ten hemel sprak: "*Zoo beminne ook hij dien nooit hij zal kunnen bereiken*!" En het rechtmatig gebed verhoort de Rhamnusische godheid.
Helder er kabbelt een bron, met zilverig schitt´rende golven, noch door de herders of door de op de heuvelen grazende geiten, noch ook door ander vee ooit *beroerd*; door geen enkelen vogel, noch door het wild of door een vallenden boomtak vertroebeld. Welig het gras er wies in ´t rond, gevoed door ´t nabijzijnde water; wijl door het woud wordt belet dat de plaats door de zon wordt geblakerd. Hier had de jongeling zich, van jachtdrift vermoeid en van hitte, uitgestrekt, daar hem de bron en de lief´lijke omgeving bekoorden.
En wijl zijn dorst hij te lesschen begeert, er een *andere dorst* rijst: want, wijl hij drinkt, hij verrukt door het *beeld der aanschouwde gestalte*, *smacht naar hetgeen niet bestaat*; *voor lichaam houdt wat slechts is schaduw*.
En, van zichzelf hij verbaasd, *onbewegelijk* blijft van gedaante; *roerloos*, als was hij een

beeld, uit marmer van Paros gehouwen. Nedergeknield op den grond, twee sterren aanschouwt hij, zijn oogen; en ziet zijn lokken die Bacchus onwaardig niet zijn of Apollo; daarbij de baard´looze wang, den hals van ivoor en de schoonheid van zijn gelaat en den blos, met sneeuwwitte blankheid vereenigd. Alles bewondert hij zelf, waardoor hij bewonderenswaard is, en *mint zichzelven* de dwaas! en hij die prijst, wordt geprezen, hij die begeert, wordt begeerd, gelijkelijk brand sticht en vlam vat.
Hoevele ijdele kussen niet gaf hij ´t *bedriegelijk water*! Hoevele malen niet strekt hij de armen, den hals te omvatten, dien in het water hij ziet, maar niet hij in staat is te grijpen!
Wat hij beschouwt, weet hij niet; toch doet het gezicht hem *ontgloeien*; die hem de oogen bedriegt, die zelfde dwaling hem prikkelt. Dwaze! wat grijpt gij vergeefs naar het vluchtige spel der verbeelding?
Nergens toch is, wat gij wenscht: wend u af, en ´t verdwijnt wat gij liefhebt! Dat, wat gij ziet, slechts de schim van uw beeld is, weerkaatst in het water. ´t Heeft dus geen eigen bestaan: het komt en het blijft met u zelven, *wijken ook zou het met u*, als in staat gij geweest waart te wijken!
Maar noch behoefte aan spijs, noch verlangen naar rust van die plaats hem kunnen verdrijven; en in het welige gras zich verschuilend, houdt op ´t bedriegelijk beeld *onverzaad´lijk* het oog hij gevestigd.
En *door zijn eigen oogen te gronde hij gaat*. Zich een weinig heffend, naar ´t omliggend woud de armen hij uitbreidt en jammert: "zaagt gij, o wouden, ooit dan de mijne wanhopiger liefde?
Gij toch het weet; en zoo velen gij hebt met uw duister begunstigd. Hebt gij, wier levensduur door zoo talrijke eeuwen zich rekte, in al die jaren ooit iemand van liefdesmart zoo zien verkwijnen?
Wat ik bemin, ziet mijn oog. Maar wat ik zie, wat ik liefheb, toch ik niet vinden kan: zulk een dwaling belemmert mijn liefde. ´t Smartelijkst nog daarbij is, dat geen machtige zeeën ons scheiden, bergen of afstanden niet, noch vestingmuren of poorten, want slechts een luttel nat ons weerhoudt. Hijzelf wil zich geven: immers, zoo vaak ik mij buig om het stroomende water te kussen, even zoo vaak hij zich toeleunt naar mij, met het hoofd achterover. ´t Is of we ons aanraken kunnen; haast niets de gelieven vaneenscheidt. Wie gij ook zijt, kom hierheen! Wat stelt gij, beminde te leur mij; wie u het heengaan gelast? Mijn leeftijd noch schoonheid verdienen dat gij ontwijken zoudt mij, die ook door de nimfen bemind werd. Zaligheid, welke dan ook, verkondigt uw vriend´lijk gelaat mij: want, als mijn armen ik strek naar u uit, dan ook strekt gij de uwe, lach ik, dan lacht gij mij toe. Uw tranen ook vaak ik zag vloeien, als ik die stortte; ook vaak mijn hoofdknik gaaft gij mij weder.
Als uit ´t bewegen ik van den schoonen mond kan vermoeden, woorden ook spreekt gij mij toe, die nimmer mijn ooren bereiken! ´k Voel het, dat zelf ik het ben! Mij kan mijn beeld niet misleiden, *ik ben het zelf, dien ik min; ikzelf voed het vuur, dat mij blakert*. Zoek ik, of word ik gezocht? Wat te doen, en wat blijft mij te zoeken? Wat ik begeer, heb ik hier! Tot armoede brengt mij mijn rijkdom. Och, *of ´t mij mogelijk was uit ´t eigen lichaam te scheiden*, - wensch, in een minnaar wel nieuw! - of wat ik bemin, hier niet ware! Reeds ondermijnde mijn krachten de smart; ik voel dat niet lang te leven mij overblijft meer; in den bloei mijner jeugd ik moet sterven. Geenszins de dood mij beangst, die het einde mij brengt van mijn lijden, mocht alleen hij, dien ik min, ware ´t mogelijk, mij overleven; nu *twee gelieven gaan met één leven tesamen te gronde*".
Zoo in zijn waanzin hij sprak, en keerde opnieuw naar de bron zich en met zijn tranen vertroebelt het nat; door ´t bewegen onduid´lijk spiegelt zijn beeld zich terug. En toen hij nu dit zag verdwijnen,
"Waarheen ontvlucht gij?" sprak hij, "o blijf, en laat uw geliefde, wreede, niet achter! En laat voor ´t minst hetgeen ik niet raken kan, mij beschouwen, en voedsel verstrekken mijn vrees´lijken hartstocht!"
Klagende trekt hij zich ´t kleed van den bovensten rand naar beneden, en zich de borst slaat, ontbloot, met marmergelijkende handen. En waar de borst hij zich trof, een teedere blos die bedekte. Zoo zijn de appelen die, aan éénen kant wit, aan den and´ren rood zijn gekleurd; zoo de druif, die al naar lengte der stengels, voor zij haar rijpheid bereikt, een purperkleur pleegt te erlangen.
Als hij dit alles aanschouwt in het water, weer helder geworden, droeg hij ´t niet langer. Gelijk onder matige warmte de gele was pleegt te smelten; gelijk de ijzel, die ´s

morgens nog glinstert, smelt in de warmte der zon, zoo ook door liefde verkwijnend, lost hij zich op; doet allengs de heim´lijke gloed hem verteren. Reeds is verdwenen de blos, met sneeuwwitte blankheid vereenigd, weg ook zijn kloekheid en kracht en wat, straks aanschouwd, hem bekoorden zelfs het lichaam verdween, dat eenmaal door Echo bemind was. Als zij dit ziet, zij ´t gebeurde vergeet en haar toorn en haar wraakzucht, treurt zij om hem; en zoo vaak de ongelukkige jongeling "Wee mij!" uitriep, herhaalde ook zij, die woorden weerkaatsende: "Wee mij!"
Ook toen hij, jammerend, met de handen zich sloeg op de armen, kaatste hetzelfde geluid zij terug, als een uiting van rouwe. ´t Uiterste woord dat hij sprak, wijl, als steeds, in de golven hij staarde: "Wee, arme knaap, die vergeefs zijt bemind!" zij met evenveel woorden weergaf. Toen eind´lijk hij zuchtte: "Vaarwel!" "Vaarwel!" antwoordt Echo.
Dan in het groenende gras het afgemat hoofd legt hij neder, dood sluit die oogen, die nog zijn eigen schoonheid bewond´ren. Zelfs, nadat hij het rijk van de schimmen bereikt heeft, *beschouwt hij nog zich ´t gelaat in den stroom van den Styx*. En om hem de Najaden treurden, zijn zusters; uit rouw om haar´ broeder hem off´ren de lokken, weeklaagden ook de Dryaden; met ´t weeklagen instemt de Echo. Reeds men de houtmijt, de brandende fakkels en lijkbaar gereedmaakt; nergens het lichaam meer was. In plaats van dat lichaam een *goudgeel bloempje* men vindt, in het hart van witte blaadjes omgeven."

Er bestaan ook varianten: "In een andere versie komt hij op deze manier aan zijn einde, nadat hij vervloekt is door de hopeloos verliefde jongeman Ameinias, die hij door zijn afwijzing tot zelfmoord had gedreven en daartoe zelfs een zwaard had gezonden. Volgens Pausianus ten slotte zocht Narkissos in zijn spiegelbeeld de trekken van zijn al even mooie overleden zuster."[711] In kunst en literatuur keert het thema van Narcissus terug. "Het thema, dat waarschijnlijk in relatie staat met het in de oudheid aangenomen verband tussen het zich spiegelen en de dood, is een hellenistische vinding en komt dan pas ook vanaf die tijd in literatuur en beeldende kunst voor."[712]
Dit mythisch verhaal heeft bij Sigmund Freud een nieuwe betekenis gekregen. In die zin is het een voorbeeld van een tekst waarvan de elementen nieuwe interpretaties kunnen openen die ook in het heden spelen. Na Freud barstte de discussie pas echt goed los en ontstonden er steeds nieuwe interpretaties. Freud had daar zelf aanleiding toe gegeven want zijn duiding heeft hij ook vaker herzien. Ik heb over dit thema mijn doctoraalscriptie geschreven in de pastoraal-theologie waarin het ik begrip zelfliefde en naastenliefde onderzocht heb bij Sigmund Freud en een aantal theologen en filosofen.[713] In deze scriptie leg ik stap voor stap de ontwikkelingsgang bloot die het begrip narcisme bij Freud heeft gekregen in de verschillende periodes van zijn werkzame leven. Freud bespreekt het begrip narcisme vanuit verschillende invalshoeken: als een vorm van objectkeuze (wie is object van de narcistische liefde in een allereerste stadium), als stadia in de ontwikkeling (o.a. het ik als een narcistische organisatie), als een relatievorm van het ik tot zijn liefdesobjecten (bijvoorbeeld zelfoverschatting, identificatie, overschatting van het liefdesobject) en als een apart onderdeel binnen de psychische structuur van het ik (waarbij de plaatsen van Es en Über-Ich ten aanzien van een narcistisch ego of zelf niet zijn opgehelderd).

In "Das Vokabular der Psychoanalyse" van Laplanche en Pontalis wordt de narcisme-discussie en een onderscheid tussen primair en secundair narcisme, een onderscheid dat Freud invoerde, samenvattend uit de doeken gedaan.[714] Als werkdefinitie koos ik zelf na zorgvuldige lezing van Freud voor het volgende: "narcisme als bewuste en niet-bewuste liefde van de mens voor zichzelf en voor het beeld van zichzelf."[715] Deze definitie geeft het begrip *zelf* meer krediet en vermijdt de moeilijkheden rond de toepassing van een libidotheorie op de drifthuishouding van het individu zoals de Freudiaanse omschrijving "narcisme als libidineuze aanvulling op het egoïsme van de zelfbehoudsdrift."
Heribert Wahl beschrijft in "Narzissmus?", een uitgebreid overzicht over deze thematiek nog andere interpretaties in "De voorgeschiedenis van de narcisme-mythe tot de klinische narcisme-theorie".[716] Hij citeert met instemming Max Horkheimer die in 1967 stelt dat het thema van deze tijd zelfbehoud luidt, terwijl er helemaal geen *zelf* is dat behouden moet worden. Het thema narcisme was in de zeventig en tachtiger jaren van de vorige eeuw bij uitstek populair. Wahl, zich afzettend tegen Freud en de wildgroei aan theorieën op dit terrein probeert de mythe opnieuw te doordenken, aansluitend bij het

verhaal van Pausianus en Ovidius waar Echo ook meedoet in het verhaal.[717] Hans-Jürgen Fuchs onderzoekt het thema narcisme vanuit de voorgeschiedenis van het begrip "amour-propre", zelfliefde, zelfbetrokkenheid en koppelt daar het begrip vervreemding aan.[718] Ik heb deze ontwikkeling even kort aangestipt als illustratie van de doorwerking van een tekst uit het verleden. Taal als spel blijkt ook een serieuze zaak te zijn want heel wat reputaties staan op het spel als de uitgangspunten van een theorie niet deugen of als er vooronderstellingen in het spel zijn, kortsluitingen, die het verhaal in een heel ander daglicht plaatsen. De opname van het begrip narcisme als een soort storing, als een ontwikkelingsperiode en in de vorm van een driftcomponent tot zelfbehoud staat misschien wel heel ver af van het oorspronkelijke verhaal dat hiervoor de inspiratie bood.

Het verhaal van Narcissus (Nederlands: Narkissos) staat zelf in een groter kader: opmaat is de vraag naar waarheid van de uitspraken van blinde ziener en waarzegger Teiresias. De nimf Liriope heeft de twijfelachtige eer dat aan haar lijve te mogen ervaren. De god van de rivier Cephisus (Nederlands: Kephisos) in Boiotië verwekt bij haar een kind, een mooie jongen die als hij 16 is de aandacht trekt van menig mannelijk en vrouwelijk schoon. Maar hij, hoogmoedig, wijst hun verzoeken en hun aanbidding hard terug. Hij staat in het geheel niet open voor aandacht van buiten. Over deze jongen is uitgesproken dat hij vroeg zal sterven als hij zichzelf zal zien. Nu komt het drama op dreef met de invoering van de gestalte van de nimf Echo die niet goed kan communiceren, slechts herhalen wat zij hoort. Juno = Hera = Saturnia (dochter van Kronos=Saturnus en Rheia) en zus/vrouw van Jupiter/Zeus (waarmee ze een heilig huwelijk had gesloten), heeft haar gestraft met het verlies van het vermogen om te praten omdat ze voorkwam dat Juno/ Hera de nimfen kon straffen waarmee haar man Jupiter/Zeus overspel pleegde. Deze Jupiter = Zeus, zoon van Kronos en Rheia, god van het licht, tronend op de Olympos, was daarvoor berucht, hoewel hij ook vier kinderen kreeg met zijn zus Juno/Hera. In deze Griekse verhalen liggen de verhoudingen nogal ingewikkeld.
De nimf Echo komt op het spoor van Narcissus maar deze wijst haar bot af en zegt dat hij liever wil sterven dan zich aan haar te geven. Deze bruuske afwijzing doet Echo verstarren van verdriet en kwaadheid en zij verliest alle vlees op haar botten en slechts haar stem blijft achter in het landschap.

De afgewezen meisjes die al eerder kennis hadden gemaakt met Narcissus roepen daarom de goden aan voor wraak die door Rhamnus=Nemesis, de godin van de wrekende rechtvaardigheid (of Aphrodite of Eros) wordt uitgevoerd. Narcissus, op jacht, krijgt dorst en wordt geleid naar een onaangeraakte meertje, omringend door natuur die uit bos en bergen bestaat.
Bij dat water dat nooit werd beroerd voltrekt zich het aangekondigde lot: Narcissus ziet zichzelf als in een spiegel. Waarschijnlijk kende hij dat niet want hij valt meteen in een diepe verliefdheid en al zijn gebaren worden weerspiegeld wat hij voor een bevestiging van de andere kant beschouwt - degene die hem aanschouwt reageert gelijk. De inhoud van zijn vervloeking luidde: moge hij zelf zo liefhebben als de brandende Echo voor hem, maar nooit de geliefde bezitten. Die vloek wordt nu waarheid en Narcissus gaat eraan kapot. Liever sterven dan zo lijden wat dan ook gebeurt. De nimf Echo keert nog even terug om de laatste kreten van Narcissus te weerspiegelen in de echo en tijdens de tocht naar de onderwereld zoekt hij verder naar zijn verloren partner in het water van de Styx. Najaden=riviernymfen en Dryaden=bronnymfen beklagen het verlies van zijn mooie gestalte en op de plaats waar hij het leven liet bloeit nu een narcis (krokus).

In dit verhaal geen aanwijzingen voor een narcistisch ontwikkelingsstadium; eerder over een hooghartige puber die voor alles te goed is en die bot iedereen afwijst die toenadering zoekt. Als puberale houding zou dit verhaal nog navolging kunnen krijgen omdat onzekerheid het leven kleurt en elk spatje op gezicht of huid tot 'wanhoop' kan leiden; de cosmetica-industrie en de reclamewereld spint er garen bij. Narcissus is misschien op basis van zijn constitutie gewoon niet in staat om contacten te leggen maar zit dat in zijn genen? Een aard naar zijn vaartje of naar zijn moeder? Is hij slechts kind van de rekening omdat de ziener gelijk zal krijgen? Echo is als Narcissus net zo tragisch in dit verhaal. Zij, slechts een schim van zichzelf, laat zien hoe praatziek gedrag genadeloos kan worden afgestraft: holle vaten worden zelfs van de omhulling ontdaan. Narcissus wordt met liefde gestraft, een liefde die niet vervuld kan worden; en een

gestrafte die liefde als straf krijgt gaat eraan ten gronde - liefde die tot de dood voert. Impliciet door de spiegelfase duidelijk gemaakt, maar dat weet alleen de lezer en toehoorder - Ovidius legt zijn eigen commentaar er ook in - is het ook een oproep om niet teveel naar zichzelf in de spiegel te kijken want dat levert niets op - alleen maar doffe ellende. (Hoogstens een pas op de plaats - als de spiegel naar de dood verwijst - zou hij ook nog als een “memento mori” kunnen worden verstaan). Ogen zijn er om de wereld in te kijken en niet alleen maar in het eigen gelaat. De wereld van de schijn of de weerspiegeling treedt in de gesloten wereld van Narcissus binnen - hij ontdekt via zijn spiegelbeeld een auto-topie die hij zelf is, maar hij kan de koppeling niet leggen tussen beeld en zelfbesef - er vindt geen terugkoppeling plaats. Dat krijgt hij - wat voor ons bijna vanzelfsprekend is omdat we in een wereld vol spiegels leven - niet voor elkaar.

“En slechts onder een bevolking die van hoog tot laag van spiegels was voorzien, konden Freud en zijn opvolgers hun pseudo-evidenties over het zogenaamde narcisme en de naar het heet optisch geconditioneerde, primaire auto-erotiek verspreiden. Ook Lacans tragisch-hybride theorema van het spiegelstadium als veroorzaker van de ik-functie kan zich niet losmaken uit de context van de cosmetische of ego-technische binnenhuisinrichting van de negentiende eeuw - zeer ten nadele van diegenen die zich door deze psychologische fata-morgana lieten verblinden. De mythe van Narcissus moet juist niet worden geïnterpreteerd als een aanwijzing voor een natuurlijke relatie van de mens met zijn eigen gezicht in de spiegel, maar als een teken van de verontrustende uitzonderlijkheid van de beginnende faciale reflectie. Niet voor niets stamt de door Ovidius overgeleverde versie van dit verhaal - als Ovidius al van vroegere bronnen gebruikmaakte - uit een tijd waarin het oog en het gezicht - men zou tegenwoordig ook kunnen spreken over het *subject*gezicht en het *object*gezicht - op een ongekende en noodlottige wijze met elkaar in verband werden gebracht. Wanneer Narcissus het gezicht in de waterspiegel wil omarmen, dan wil hij dat in elk geval ook hierom, dat het voor hem nog niet zijn eigen gezicht geworden was; zijn domme val in het beeld veronderstelt dat tot dusver elk gezicht dat te zien was - en een betoverend bovendien - het eigen zou kunnen zijn.” zo schrijft Peter Sloterdijk als reactie op dit verhaal over Narcissus.[719]

Deze kritiek op Freud en veel van zijn aanhangers krijgt ook bij Paul Ricoeur een fundamentele ondersteuning in het boek “Die Interpretation” waar hij het denken van Freud probeert te analyseren en te problematiseren vanuit de Westerse filosofie en de opvatting over het cogito, een onderwerp dat boven herhaaldelijk ter sprake kwam. Ricoeur schrijft:
“Vorantreiben muss uns gerade die Tatsache, dass im Freudianismus die radikale Frage nach dem Subjekt des Denkens und des Daseins nicht gestellt wird. Es steht fest, dass Freud jegliche Problematik der ursprünglichen Subjekts verwirft. Wir haben schon des öfteren auf diese Art des Ausweichens vor der Frage des *Ich denke, ich bin* hingewiesen. Das Cogito tritt in einer topischen und ökonomischen Theorie der “Systeme” oder “Institutionen” nicht auf und kann nicht darin auftreten; es lässt sich nicht in einer psychischen Lokalität oder in einer Rolle objektivieren; es bezeichnet etwas ganz anderes als das, was in einer Theorie der Triebe und ihrer Schicksale benannt werden könnte; gerade darum ist es dasjenige, das sich der analytischen Konzeptualisierung entzieht. Suchen wir das Cogito im Bewusstsein? dann zeigt sich das Bewusstsein als der Vertreter der Aussenwelt, als oberflächliche Funktion, als ein blosses Kürzel in der entwickelten Formel *Bw-Vbw*. Suchen wir es im Ich? dann zeigt sich das Es. Appelieren wir vom Es an die herrschende Instanz? dann zeigt sich das Über-Ich. Verfolgen wir das Ich in seine Funktion des Affirmation, der Abwehr, der Expansion? dann enthüllt sich der Narzissmus, der letzte Schirm zwischen Selbst und Sichselbst. Der Kreis hat sich geschlossen, und das *ego* des *cogito sum* ist jedesmal daraus entwichen. Dieses Entweichen der egologischen Begründung ist äussert instruktiv; es bezeichnet keineswegs das Scheitern der analytischen Theorie; gerade dieses Fliehen des Ursprünglichen gilt es nun als eine Peripetie der Reflexion zu verstehen.”[720]

Ricoeur breekt niet meteen de inhoud van de gesprekken uit de Freudiaanse analyses af en hij stelt de theorie wel “im Frage” maar dan vanuit een filosofische optiek die het subject en het begrip bewustzijn mee wil denken in het betoog. Sloterdijk daarentegen is aanvallender en trekt de consequenties uit het feit dat het zelf in een primair stadium

nog geen zelfbewustzijn heeft en ook nog geen besef van een eigen ego. Een vorm van primair narcisme wijst hij dan ook af: "Zoals uit deze overwegingen blijkt, kan er in het vroegste psychische leven niets zijn wat als 'primair narcisme' beschreven mag worden. Tussen het primaire en het narcistische bestaat er weleer een verhouding van strikte wederzijdse uitsluiting. De warrige narcismeconcepten van de psychoanalyse zijn in de eerste plaats een uitdrukking van de onhoudbaarheid van hun conceptuele vooronderstellingen en van de misleiding door het object- en imagoconcept. De werkelijke sujetten van de foetale en perinatale primaire wereld - bloed, vruchtwater, stem, klankstolp en ademlucht - zijn media van een pre-optisch universum, waar spiegelconcepten en hun libidineuze invullingen niets te zoeken hebben. De vroegste 'auto'-erotische handelingen van het kind vinden *eo ipso* hun oorzaak in resonantiespelen en niet in zelfspiegelingen."[721]

Als taal een spel is krijgt dit spel ook vorm in beelden. Als een voorbeeld hiervan - waarbij niet de beweging van boven naar beneden zoals bij Narcissus - van mens naar plant - maar omgekeerd van beneden naar boven centraal staat (hoewel een ladder beide bewegingen impliceert) kan het voorbeeld gelden van het kunstwerk van Armando "De Ladder". Taal als ladder - taal als een mogelijkheid om boven en beneden te verbinden. Een thema dat nog later terug zal komen.
Armando zegt over zijn bronzen sculptuur "De Ladder" aan Laan 1914 in Amersfoort bij Het Kamp:
"Een ladder verbindt laag met hoog, maar waarschijnlijk ook hoog met laag. Een ladder verbindt aarde en hemel, belichaamt het reikhalzen naar datgene wat hoger is dan het menselijke. De ladder als troost, als vluchtweg.
Een ladder kan hulp van boven brengen. Velen hoopten op hulp van boven, sommigen gaf de hulp van boven kracht.
Voor mij heeft de ladder van het kamp nog een andere betekenis.
Zelfs de vijand, in de gedaante van een bewaker, had een ladder nodig om op de plaats te komen waar hij thuishoorde en huishield: de wachttoren. Daar kon hij op de gevangenen neerkijken, hij hield ze van daaruit in toom, omdat hij een wapen en de macht had. Maar hier is slechts sprake van het armzalige laddertje dat bestemd was voor de knechten van de plek, de knechten van de kerfstok.
De gevangenen hadden geen wapens, maar ze hadden een veel hogere ladder tot hun beschikking dan de vijand, al was het dan een denkbeeldige ladder. Het was de ladder van de gedachten, want de gedachten zijn vrij. Via deze ladder vertrokken de wensen en de verlangens der gevangenen en er kwamen ongetwijfeld gedachten en wensen van elders terug. De ladder was er dus al. De ladder is juist in die barse jaren ontstaan. Maar hij was tot nu toe niet zichtbaar."[722]

"Ein Spiegel spiegelt meinen Rücken.
Ein Spiegel schaut mich an,
wenn ich ihn nicht anschaue.
Vielleicht schaut alles eine Sache an,
wenn diese Sache es nicht anschaut.

Vielleicht ist der Tod
das Ablegen eines Blickes,
damit alles andere dorthin schaut."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[723]

5.3 Begrippen en metaforen

"Gewicht
Mariano, 29 juni 1916

Die boer daar
verlaat zich op de penning

van Sint-Antonius
en gaat licht

Maar nogal alleen en nogal naakt
zonder drogbeelden
draag ik mijn ziel

Giuseppe Ungaretti[724]

Het beeld van de ladder heeft heel oude papieren. In de bijbelse context wordt de ladder in het verhaal van Jakob als middel om op en af te dalen voor de engelen beschreven. In het verhaal rond de kruisafname van Jezus keert de ladder terug in allerlei voorstellingen. In de mystiek is het een bekend symbool. De ladder voldoet aan de omschrijving dat het begrip verband houdt met het gebruik ervan en het lichaam dat er gebruik van maakt - ze is het resultaat van een proces - een uitkristalliseren van een betekenis van stijgen en dalen die het kleine kind helpen een sprekend mens te worden, met de voeten op de aarde en het hoofd in de lucht - ze is daarmee symbool van ontwikkeling geworden. Vergelijk in deze de levenstrap in het boek "De vergankelijkheid" van Midas Dekker.[725] De trap of de ladder en het wiel zijn bij uitstek symbolen geworden voor de "Werdegang" van het leven. Taal begint altijd bij een basiservaring, bij het lichaam dat de wereld verkent:
"Die Benennung eines Gegenstandes in der Welt is nicht zu trennen von der Behandlung eben dieses Gegenstandes, und die Behandlung eines Gegenstandes ist nicht zu trennen von den agierenden Körpern. Körper wiederum verkörpern nicht abstrakte Schriftzeichen, nicht Striche un Punkte, sondern Laute, die mittels unserer Artikulationsorgane erzeugt werden. Verkörperte Sprache ist Sprache jenseits von Zeichen oder Symbolen. Es ist orale, mündliche Sprache, die sich durch komplexe Lautausstösse in Kombination mit Körperbewegungen und Kontexten entwickelt. Es ist jene Sprache, die wir erwerben, bevor wir zu lesen und zu schreiben lernen, bevor wir imstande sind, unter dem abtrakten Begriff der "Zeichens" oder "Symbols" etwas zu verstehen."[726]
Woorden en begrippen dragen de sporen van deze ontwikkeling en in de etymologie zijn deze oorsprongen vaak nog terug te herleiden. Georg Groddeck waar Sigmund Freud het begrip Es aan ontleend heeft, het onbewuste, schreef begin vorige eeuw een klein boekje met de titel "Der Mensch als Symbol. Unmassgebliche Meinungen über Sprache und Kunst"[727] Groddeck staat ook aan de wieg van de psychosomatische geneeskunde. Zijn herleidingen van begrippen en symbolen zijn soms hilarisch maar hij maakt duidelijk hoezeer onze taal verankerd is in ons dagelijks leven. De nieuwe technische ontwikkelingen hebben daarentegen veel minder te maken met onze natuurlijke levensprocessen zoals een paar honderd jaar geleden toen er nog nauwelijks techniek bestond en de taal daardoor niet was beïnvloed. Wij krijgen dan een ook een nieuwe ontwikkeling voorgeschoteld die haar associaties en haar metaforen uit een totaal andere context zal gaan halen.[728] Een begrip als DNA of RNA heeft in de geschiedenis van de mensheid geen enkele bodem als ervaringsfeit, zoals het begrip ding, dat we al hebben genoemd, bijvoorbeeld wel terugverwijst naar 'kortgeding - dingplaats' etc. Concrete plekken en ervaringen waaraan dit woord is gekoppeld. Begrippen uit ons religieus repertoire, uit filosofische concepten, uit kunst en cultuur dragen de wortels van hun ontstaan met zich mee.[729] Studie op dit gebied maakt pas duidelijk hoe groot ons taalveld is en welke werkelijkheden het bestrijkt.

Er bestaat een joods verhaal waarin een grote rabbi de komst van de Messias wil bespoedigen. "Het volk en de hele mensheid leden te zeer en waren aan teveel kwaad uitgeleverd; ze moesten snel gered worden. Maar omdat deze rabbi geprobeerd had de loop van de geschiedenis te veranderen werd hij gestraft. Hij werd verbannen naar een ver en ontoegankelijk eiland. Zijn trouwe dienaar ging met hem mee en wanhopig smeekte de dienaar de meester om gebruik te maken van zijn geheimzinnige krachten en hen terug te brengen naar huis.
"Onmogelijk" antwoordde de rabbi, " de krachten zijn mij ontnomen". "Zeg dan een gebed, zing een litanie, doe een wonder", riep de knecht steeds wanhopiger. "onmogelijk", antwoordde de rabbi. "Ik ben alles vergeten". Toen begonnen ze allebei te huilen. Plotseling keerde de rabbi zich naar zijn dienaar en zei: "breng mij een gebed in

herinnering, het geeft niet welk." "Dat kan ik niet" zei de dienaar, "ook ik ben alles vergeten".
"Alles?, werkelijk alles?"
"Ja, behalve..." "behalve wat?" "Behalve het alfabet" De rabbi richtte zich op en riep: " waarom wacht je dan nog? Voorruit, zeg het alfabet op, ik zal het je nazeggen..." En allebei begonnen ze eerst heel zacht, daarna steeds harder op te zeggen: alef, bet, gimmel, dalet...
Ze begonnen opnieuw met meer ijver, meer vuur en aan het eind vond de rabbi zijn gaven terug, want hij vond zijn herinnering terug."

Dit verhaal stamt uit Elie Wiesel, "Hoop, wanhoop en herinnering." Het verhaal illustreert hoe mensen soms alles in het werk willen stellen om een einde aan hun ellende te maken: als de Messias komt zal het kwaad voorbij zijn, dan zal de wereld goed worden, dan worden wij gered. Het verhaal laat ook zien hoe belangrijk de vriendschap is in de hoop van de mens. De trouwe dienaar is ook een vriend, anders zou hij niet vrijwillig mee zijn verbannen. En zonder die dienaar had de rabbi nooit zijn herinnering teruggekregen. Het verhaal is ook belangrijk omdat het laat zien hoe belangrijk de herinnering is: zonder herinnering, zegt Wiesel, zou ons bestaan neutraal zijn, passief en ondoorzichtig. Als een gevangeniscel waarin het licht van buiten niet doordringt. Als een grafkamer die de levenden uitstoot. Juist de herinnering heeft de rabbi en zijn dienaar gered; de herinnering zal de mens redden uit de wanhoop. En Wiesel zegt: "Hoop zonder herinnering is als herinnering zonder hoop".[730]
Wiesel spreekt toehoorders in 1986 toe in Oslo als hij de Nobelprijs krijgt overhandigd. Zijn tekst heeft bij mij de overtuiging doen groeien dat taal, dat begrippen, dat herinnering via taal en beelden noodzakelijk is voor ons geestelijk overleven. Dan bedoel ik niet het vegetatief leven, zoals wij voedsel en drank nodig hebben, maar dan doel ik op *humaniteit* als voorwaarde om te kunnen leven. Een leven in gevangenschap noem ik geen leven. Dat noem ik hel, ondergang, verdoemenis. Wiesel denkt na over het verleden en over herinnering en vergeten: "Voor ons was ook de vergetelheid nooit een mogelijke keuze. De doden vergeten zou betekenen hen verraden. De slachtoffers vergeten zou betekenen aan de kant van hun beulen gaan staan. Vooral niet vergeten: dat was het eerste gebod zonder hetwelk de andere geen waarde hebben. Tegenover de vastberadenheid van de vijand om de herinnering aan de joden te verstikken kwam zo de koppige, woeste jood te staan die haar wilde laten spreken. Om het verleden op te roepen? Ja, maar ook om de toekomst te beschermen. Rijk aan lijden moest de herinnering zich op de voorgrond plaatsen als mogelijkheid van heil. Ja, ik weet het wel: juist vanwege het verleden is de toekomst bedreigd, juist vanwege het verleden moeten wij de toekomst redden. De herinnering tart de dood, want de dood zet de herinnering stil; de herinnering ontkent de haat, want de haat ontkent de herinnering."[731]

Zo hebben ook de filosofische begrippen een lading vol herinneringen. Als je gaat nadenken over de vraag wie de "ander" is in het zelf in de titel van Paul Ricoeur "Soi-même comme une autre" gaat een wereld van betekenissen open: zowel rond het begrip zelf als het begrip ander. Mechteld M. Jansen heeft in "Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur" het verschil tussen het begrip ander tussen Ricoeur en Levinas geanalyseerd.[732] Wat misschien voor een buitenstaander 'peanuts' lijkt
is voor beide filosofen van groot belang. Ricoeur kent het begrip zelf meer autonomie toe ten opzichte van de ander dan Levinas die de heteronomie van de ander absoluut stelt. Als je dat doortrekt betekent dat, dat de ander als heteronome identiteit deel zou uitmaken van het zelf. Zover wil Ricoeur niet gaan en daarom klinkt in de titel ook het 'comme' dat wil zeggen er staat geen is-gelijk teken.
Marsilio Ficino vraagt in een herformulering van de Platoonse wijsheid in vijf sleutels of het intellect een duidelijk begrip kan verkrijgen van alles wat in het *zijn* besloten ligt. Hij antwoordt positief en komt dan met de tien meest algemene genres. Ik geloof er niet in dat het intellect zover kan doordringen dat het begrip van alles kan krijgen maar Ficino maakt met zijn genres duidelijk dat de taal het medium is waarmee wij de in de werkelijkheid doordringen.[733] Hij is zich in zijn denken niet echt bewust van het feit dat de taal altijd tussen de wereld en het kennend subject staat. De begrippen zijn de bouwstenen van die tussenwereld - de begrippen zetten we niet alleen in maar omgekeerd reiken zij ons ook de hand om de wereld te leren verstaan.

Marc Alain Ouaknin beschrijft lezen van de wereld via de begrippen als een "Lire aux éclats". Het is een vorm van zorgzame aandacht voor de taal, een liefkozing, en voor de mensen die in de wereld en in taalwereld verblijven. "Lire aux éclats" wil zeggen zo lezen dat de tekst als het ware ontploft en er steeds nieuwe betekenissen opdoemen; vastgeroeste, oude, compacte betekenissen die elke vernieuwing willen tegenhouden openbreken. Hij presenteert daarmee een filosofie van de tekst tegenover een theologie van het boek. De laatste wil conserveren, vastleggen, duiden en vasthouden. De eerste wil openleggen en verder ontwikkelen, de verschillen tonen, het betekenisveld dat voortdurend verschuift, de dialectische overbieding als een weg die steeds gegaan moet worden en die nooit tot aan een eindpunt komt.[734]

Een hulpmiddel of een manier om te spreken en te duiden, om betekenis verder te brengen is de metafoor. Het spreekwoord kent vaak een terugkoppelende beweging: het concludeert en sluit af vanuit de bewering dat het altijd zo geweest is - de 'conclusio' kan er een kenmerk van zijn omdat het spreekwoord vaak wordt ingezet om het argument te bekrachtigen. De metafoor legt ook getuigenis van de vooronderstellingen die in ons weten verzwegen worden - dat keert terug in de beeldspraak die wordt gebruikt. Paul Claes stelt dat in de oudheid schrijven in zekere zin afschrijven was door andere teksten na te maken. Klassieke teksten fungeerden als ideaal model: 'imitatio' of nabootsing was de werkwijze - een vertaling van het Griekse 'mimèsis', volgens Aristoteles het voorstellen van een natuurvoorwerp door een cultuurvoorwerp in een andere materie.[735] Het gebruik van metaforen keert ook terug in titels van moderne boeken die het verleden bestuderen, ik noem drie voorbeelden die onder andere met de verwerking van het verleden te maken hebben: Erich Auerbach heeft een poging ondernomen om de weergave van de werkelijkheid in de Westerse literatuur te beschrijven en hij noemt zijn boek "Mimeses". Hij geeft een overzicht vanaf de Griekse Oudheid tot de moderne tijd en hij laat zien hoe wereldbeeld en literatuur met elkaar verweven zijn.

Een andere invalshoek kiest H.W. van der Dunk die zich stort op de menselijke belevingswereld en de herinnering als fenomeen onderzoekt van de geschiedenis van de cultuur. Deze keer gaat het niet over grotere structuren en patronen in de geschiedenis maar over de receptie bij het individu. Ook hier speelt het wereldbeeld respectievelijk mensbeeld een belangrijke rol. De titel van zijn boek luidt: "In het huis van de herinnering".[736] Hij schrijft: "Er blijkt in elk geval een onuitroeibaar gevoel te bestaan dat we zonder het verleden de grond onder de voeten verliezen en in een ijle ruimte hangen. Een professionele geschiedwetenschap die een gedistantieerde klinische gerichtheid op de bovenpersoonlijke abstracte processen prefereerde, schiep daarmee echter een werkelijkheid die weinig overeenkomst leek te vertonen met de dagelijkse wereld die de mensen bezighield en die de behoefte aan spontane herkenning kon bevredigen. Het verleden dat zeggingskracht had en als daadwerkelijk verleden in onze voorstellingen en handelwijze doorwerkt, was niet aanwezig in die deskundige verhandelingen en discussies maar het bevond zich ergens anders. In dat verband heeft de Franse historicus Pierrre Nora in de jaren tachtig de term *Lieux de mémoire* gemunt. Zijn speurtocht naar herkenningspunten waar de collectieve herinnering zich aan vasthecht vond inmiddels in vele landen navolging.[…] Ze is niet identiek met de geschiedschrijving maar vormt wel de grondslag en het letterlijke begin ervan. Ze is namelijk het natuurlijke raamwerk waarbinnen we als kind opgroeien. Met de verhalen thuis, later op school, dikwijls naar aanleiding van feestdagen, platen, foto's en gedenktekens treden we de geschiedenis nog steeds binnen. Het zijn indrukken die beklijven zodra ze appelleren aan elementaire tegenstellingen van goed en slecht.[…] Eerste grondsteen van de geschiedenis! De primaire historische beeldvorming berust op zwart-witcontrasten, moreel of esthetisch. Die raken de meest gevoelige emotionele snaren van zelfbehouds- en veiligheidsinstincten. In de wereld zoals we die voor kinderen ontwerpen liggen morele en esthetische normen trouwens dicht bij elkaar, zoals in sprookjes, waar de heksen altijd lelijk en oud en goede engelen of redders ook mooi zijn om te zien. Dergelijke beelden kunnen ons lang begeleiden omdat ze de normatieve signaalfunctie van de oorsprong hebben. Latere correcties of nuanceringen zijn een aanslag op zekerheden waartegen instinctief verzet kan rijzen. Men wil zich zijn vertrouwde idee niet laten ontnemen. Daarbij kan een spanning ontstaan tussen een vroegere en een latere voorstelling. Het is hierbij dat de geschiedwetenschap kan botsen zowel met de persoonlijke herinnering

alsook met gevestigde collectieve. Want zoals het individuele identiteitsbewustzijn berust op de persoonlijke herinnering die een continuïteit waarborgt, berust de identiteit van een groep, natie of stam, op het collectieve. Dat verklaart de consistentie, eventueel het verzet tegen correcties of relativeringen die de wetenschap wil aanbrengen omdat hier existentiële zones geraakt worden."[737]

Het belang van verhalen in het onderwijs die ook mikken op *humaniteit* en die niet alleen het eigen volk, ras of stand verheerlijken is hiermee onderstreept want als het waar is dat eerste indrukken lang doorwerken dan kan een gevoel voor rechtvaardigheid, voor rechtvaardige structuren en menselijk gedrag al vroeg worden "aangeleerd" of er gevoelig voor gemaakt worden in de opvoeding. En de verhalen breiden ook de eigen belevingshorizon aanzienlijk uit. Deze functie vervult nu het aanbod aan "games" die op de computer gespeeld kunnen worden, maar de inhoud van deze spellen geeft te denken vooral als het een voortdurend gevecht is om de vijand uit te schakelen. Want wie is nu in ons dagelijks leven de vijand? Als een kind in een idee leeft steeds te moeten winnen en overwinnen zal dat waarschijnlijk niet zonder effect zijn in het latere leven waar ook verlies geïncasseerd moet worden. Was het vroeger een spel met tinnen soldaatjes en het naspelen van veldslagen, nu is het 'high tech' met de meest fantasierijke wapens en monsters.[738] In mijn eigen jeugd was het Arendsoog en Witte Veder, Pim Pandoer en vooral Karl May's Wilde Westen met Old Shatterhand en Winnetou, Kara ben Nemsi in het Ottomaanse rijk en zelfs in Rusland waar de helden van zich lieten spreken. Streken en gebeurtenissen waar de heldendaden zich afspeelden hebben zo vermoed ik mijn interesse gewekt voor geschiedenis, een interesse die later werd gericht op de Tweede Wereldoorlog als belangrijk feit in de geschiedenis en die mijn ouders aan den lijve hebben meegemaakt. Von der Dunk noemt de wereldoorlogen dan ook de kernervaring van de twintigste eeuw.[739] Zo zetten verhalen en boeken aan tot een passionele betrokkenheid die echter pas op latere leeftijd echt tot uiting is gekomen toen de financiële middelen er waren om boeken te kopen en de reismogelijkheden om bijzondere plekken te bezoeken. Op die plekken van herinnering[740] zal ik straks nog terugkomen als ik kort over de oorlogsgraven spreek.

Een derde voorbeeld tenslotte is het boek van Hans Ulrich Gumbrecht "Stimmungen lesen" over een verstopte werkelijkheid in de literatuur. Hij vertrouwt daarbij vooral op zijn intuïtie en minder op gebaande paden of wegen (de oorspronkelijke betekenis van het woord methode) of theorieën die de stemmingen en emoties verklaren.[741] Dit boek is een voorbeeld van lezen dat de tekst nog dichter op de huid wil zitten dan beide bovengenoemde voorbeelden. Hier komt het lichaam zelf in beeld / eraan te pas om de stemming van het gelezene opnieuw te ervaren en te laten klinken. Als je als lezer de stemming niet aanvoelt of het gaat langs je heen zul je het ook niet waarnemen. Daarnaast is kennis van context en ontstaan natuurlijk van belang om de eerste indrukken te kunnen duiden. Ik zal een voorbeeld geven: "Mein geliebtes Tagebuch, jetzt bin ich gerettet. Ich muss nicht nach Polen und nicht zur Panzerfaustausbildung. Papa war da und ist…."[742] Het zijn woorden van de toen 18 jarige Ingeborg Bachmann geschreven op het einde van de Tweede Wereldoorlog. Haar vader zou haar gaan opgeven om lerares te worden omdat daar een groot gebrek aan was. Bachmann beschrijft haar stemming: ze is gered - ze hoeft niet naar Polen als gevangene, of als vrijwilliger of als verpleegster of als soldaat en ze hoeft ook geen opleiding te volgen om met granaten op tanks te schieten of te gooien. Deze twee zaken die ze niet hoeft geven in een notendop de noodlot-toestand weer waarin veel jonge Duitsers zich op het einde van de oorlog bevonden en waar de nazi's gebruik maakten van iedere kans om een jongere aan het front in te zetten. Weigeraars werden vaak opgehangen of doodgeschoten. Op het einde van de oorlog hingen de bruggen en lantaarnpalen in Berlijn vol met dode lichamen, gelyncht door nazi-bendes die hun woede over het verlies van de oorlog loslieten over ongelukkigen die ze in handen konden krijgen en beschuldigen. Ook in de film "Der Untergang" zien we daarvan een voorbeeld.[743] In werkelijkheid zijn er duizenden en duizenden opgehangen en vermoord.

Een ander goed voorbeeld van een boek dat eigenlijk helemaal stemming uitdrukt is het boek van Joseph Conrad uit 1899, "Hart der duisternis". Daarin schildert hij een tocht op de rivier de Kongo van een kapitein op zoek naar een handelspost in het oerwoud om een

zekere Kurtz op te zoeken. Het boek ademt de geur van dood en in beelden keert een verwijzing naar die dood voortdurend terug. De duisternis komt als het ware aan het licht op elke pagina.[744] Het boek levert ook kritiek op de koloniale toestanden van genadeloze uitbuiting van een bevolking die als wilden wordt geportretteerd. Ik zie er ook een verwerking en beschrijving in van het idee van de Nietzschiaanse Übermensch die in de gestalte van Kurtz alle grenzen van het menszijn heeft verkend en die teleurgesteld door de mogelijkheden en door het verlies van zijn ziel niets anders meer kan concluderen dat wij mensen in een afgrijselijk universum leven, iets wat de hoofdpersoon oppikt als hij zelf worstelt met de dood: "Het lot. Mijn lot! Wat is het leven toch een eigenaardige zaak - dat mysterieuze bouwwerk van een genadeloze logica voor een armzalig doel. Het beste waarop je kunt hopen is dat het je iets over jezelf leert - wat te laat gebeurt - een oogst van onuitwisbare spijtgevoelens. Ik heb met de dood geworsteld. Het was de minst opwindende strijd die je je kunt voorstellen. Die strijd vindt plaats in een ondoordringbare grijsheid, zonder vaste grond onder je voeten, met niets om je heen, zonder toeschouwers, zonder aanmoedigingen, zonder glorie, zonder het grote verlangen naar de overwinning, zonder de grote angst voor de nederlaag, in een ziekelijke atmosfeer van gelaten scepsis, zonder veel geloof in je eigen gelijk en nog minder in dat van je tegenstander. Als dat de vorm is die de ultieme wijsheid aanneemt, dan is het leven een groter raadsel dan sommigen van ons denken."[745]
Conrad is dus van mening dat de ervaring van de confrontatie met een naderende dood niet iets bijzonders is, eerder een groot grijs gebied van vervlakking, afvlakking. Geen pathetisch beschreven veldslagen in het universum zoals de replica Roy Batty (Rutger Hauer) in Blade Runner[746] vertelt tegen zijn achtervolger alsof het de opera Die Walküre, de strijdgodinnen van Wagner betrof met bijpassende muziek. Dus ook geen filosofische confrontatie à la Martin Heidegger die toch misschien teveel gegrepen door de doden uit de Eerste Wereldoorlog de dood als een tegenover heeft neergezet.[747]

Via deze kleine omweg met literaire historische noten wil ik nog wat verder ingaan op de metafoor in de taal.
"De meeste mensen zien de metafoor als een van de middelen die de dichter ter beschikking staan, als een manier om een tekst cachet te geven - iets wat eerder onder het bijzondere dan onder het gewone taalgebruik wordt geschaard. Bovendien wordt de metafoor over het algemeen gezien als het kenmerk van de taal alleen, als iets wat meer met woorden dan met denken of handelen te maken heeft. Daarom denken de meeste mensen dat ze het best zonder de metafoor kunnen stellen. Wij zijn daarentegen tot de conclusie gekomen dat de metafoor alomtegenwoordig is in het leven van alledag; niet alleen in de taal, maar ook in de manier waarop we denken en handelen. Het conceptuele systeem waarop ons denken en handelen is gebaseerd, is in wezen metaforisch van aard."[748] George Lakoff en Mark Johnson, waar deze woorden van stammen dragen de metafoor een warm hart toe en verklaren hem tot basiscategorie in ons denken en handelen. Ik kan daar wel mee leven. Paul Ricoeur spreekt over de levende metafoor en werkt dat in een boeiende studie uit.[749] Zijn boek bevat een analyse van de metafoor in de taalwetenschap, maar dat is nu niet ons thema.

"In den beginne was het woord. Toen kwam de herhaling. De kinderen die hun ouders herhaalden, de vertellers die de verhalen van vroeger ophaalden, de schrijvers die de geschriften van hun voorgangers aanhaalden. De mythe is het woord van de oorsprong. Alleen in de herhaling blijft het bewaard, alleen in de verandering blijft het bestendig. Zonder herhaling is er geen mythe, zonder mythe geen begin. Daarom begint dit boek met een mythe, met de mythe van de herhaling zelf." Zo schrijft Paul Claes in de Proloog in "Echo's Echo's. De kunst van de allusie"[750] Hij doet daarmee die andere partij recht die in de mythe van Narcissus maar slecht tot haar recht komt door de schichtigheid en het vluchtige karakter van haar bestaan dat alleen nog de oren kan binnendringen: wat eens een nimf was, Echo. "Haar woorden zijn echo's: Echolalie", zegt Claes. En die tragiek van de nimf, zo Claes is die van alle spreken, alle literatuur. Wij herhalen onszelf, maar van die herhaling hebben schrijvers ook weer slim gebruik gemaakt: "De duurste manier van verwijzen is het citaat, bij voorkeur in een vreemde taal."[751] Een methode die ik in deze tekst voortdurend toepas want het scheelt heel veel vertaalwerk en het geeft iets weer van de sfeer van de oorspronkelijke tekst. De originaliteit bestaat er ook niet in om teksten als nieuw te schrijven, maar eerder in het verbinden van bekende teksten

waardoor gedachten soms in een nieuw licht kunnen verschijnen. En het geeft een zeker plezier. "Het is goed voor ogen te houden dat de mateloze zucht naar originaliteit een vrij recent verschijnsel in de literaire productie is. Vóór de moderne tijd werd het normaal gevonden dat een schrijver stof en vorm aan de traditie ontleende, pas met de romantiek kwam daar verandering in."[752]
Stephen C. Pepper, een wetenschapsfilosoof, spreekt over "root metaphors", grondmetaforen die het raamwerk vormen voor de wetenschap, als ze niet meer voldoen worden ze aangepast of vervangen.[753] George Lakoff en Mark Johnson spreken over het funderen van structuurmetaforen die op eenvoudige fysieke concepten zijn gebaseerd (boven-beneden, binnen-buiten, object, substantie etc.) en die in ons conceptueel systeem zo banaal zijn als maar kan en waarbuiten we niet zouden kunnen functioneren.[754] Deze fysieke concepten vormen het raamwerk van onze vertellingen; ze zijn in feite vaak zelf metaforen want ze keren in andere constructies ook terug als begrip: "hij is nog niet *buiten* geweest" iets wat mij deze sabbatical regelmatig overkomt omdat het schrijven alle aandacht en tijd vraagt.

In het begrip nabootsing van de natuur zit de metafoor al opgesloten in het *nabootsen* of *uit- of verbeelden* (beeldmetafoor), in het *stromen* van de traditie (stroommetafoor) of de ontwikkelingen, waarbij de *bronnen*, kennis hebben over de herkomst, de basis is waarop de toekomst gestalte kan krijgen ook al is die soms *strijdig* (strijdmetafoor) met hoe het was, of hoe men het graag gezien zou willen hebben omdat het altijd zo was (bezitsmetafoor). Paul Claes waar ik deze metaforen aan ontleen noemt nog tal van andere voorbeelden die allemaal hun eigen charme hebben.[755] En zij zijn charmant, roepen verwondering op of instemming omdat metaforen de kracht hebben om kennis te bemiddelen. Ze verspreiden de "illusie" dat je via de metafoor grip krijgt op de werkelijkheid en dat is aanlokkelijk en spreekt de lezer aan. Nieuwe metaforen voor nieuwe situaties bedenken wil dus zeggen dat kennis wordt vermeerderd en dat de gebruiker/lezer grip krijgt op het nieuwe dat hij eerst niet kon verklaren of duiden. Nu heeft hij via de metafoor een instrument in zijn handen waarmee hij verder kan. Maar het blijft metaforisch spreken. In zoverre kun je je afvragen of een begrip als 'het zijn' zoals dat bij Martin Heidegger *verschijnt* ook toch niet een metafoor is voor iets wat niet valt uit te drukken en wat via het onderscheid *zijnde - zijn* helder moet worden. Maar ook 'het zijnde' of Dasein, of het menselijk bestaan is een metafoor. Wij stapelen dus metafoor op metafoor en scheppen zo een eigen filosofisch taalbouwwerk.

George Lakoff en Mark Johnson wijzen op de "Ik-eerst-oriëntatie" in het metaforisch spreken, ik citeer: "Cooper en Ross (1975) hebben opgemerkt dat de opvatting die in onze cultuur bestaat van de hoedandigheid van een prototypisch lid van onze cultuur, de concepten binnen ons conceptuele systeem een oriëntatie verleent. De exemplarische persoon vormt een conceptueel referentiepunt, en een groot deel van de concepten in ons conceptuele systeem worden gesitueerd afhankelijk van de vraag of ze wel of niet gelijk zijn aan bepaalde eigenschappen van de prototypische persoon. Omdat mensen doorgaans in een *rechtopstaande* positie functioneren, *voorwaarts* kijken en bewegen, het grootste deel van hun tijd doorbrengen met het uitvoeren van *handelingen* en zichzelf in wezen *goed* beschouwen, levert onze ervaring het uitgangspunt om ons zelf meer BOVEN dan BENEDEN te beschouwen, meer VOOR dan ACHTER, meer ACTIEF dan PASSIEF, meer GOED dan SLECHT. Omdat we zijn waar we zijn en in het heden leven, denken we onszelf eerder in HIER te zijn dan DAAR en eerder NU dan TOEN. Dit bepaalt wat Cooper en Ross de IK-EERST-oriëntatie noemen: BOVEN, VOOR, ACTIEF, GOED, HIER en NU zijn allemaal georiënteerd op de prototypische persoon; BENEDEN, ACHTER, PASSIEF, SLECHT, DAAR en TOEN zijn allemaal van de prototypische persoon vandaan gesitueerd. Deze culturele oriëntatie ligt op één lijn met het feit dat in het Engels en in het Nederlands bepaalde woordvolgordes gebruikelijker zijn dan andere: Gebruikelijk = boven en beneden, voor en achter, actief en passief, goed en slecht, hier en daar, nu en toen [...] Het algemene principe is: afhankelijk van de eigenschappen van de prototypische persoon komt het woord waarvan de betekenis het DICHTSTE BIJ is het EERST. Dit principe stelt dat er een onderlinge afhankelijkheid bestaat tussen vorm en inhoud. Net als de andere regels [...] is het een consequentie van een metafoor in ons gewonen conceptuele systeem: DICHTSTBIJZIJND IS EERST."[756] Of in een gezegde: "Het hemd is nader dan de rok". Beide auteurs stellen dat wij omdat wij in lineaire volgorde

praten we voortdurend beslissen welke woorden eerst komen (dus we maken ook een keuze waarin het eerste het meest belangrijke is). "De 'logica' van een taal is gebaseerd op een coherentie tussen de ruimtelijk gemaakte vorm van de taal en het conceptuele systeem, in het bijzonder de metaforische aspecten van het conceptuele systeem."[757]

De taal is dus de weergave van een (vaak verborgen) conceptueel systeem waarmee wij ons tot de werkelijkheid, dat wil zeggen de concrete ruimte en tijd, de concrete anderen waarmee we de werkelijkheid delen, verhouden. Sommige onderzoekers zien de hele cultuur als een tekst. Claes zegt hierover verwijzend naar Julia Kristeva en Roland Barthes: "Door de cultuur te zien als een tekst, kan zij de intertextualiteit in haar ruimste zin definiëren als het geheel van interpretaties binnen de cultuurtekst. Zo zal ook Barthes spreken van een 'oneindige tekst, die de cultuurtekst van de mensheid is'. Het hachelijke probleem, van de referentialiteit wordt zo opgevangen: de tekst is geen directe weerspiegeling van de werkelijkheid, maar hij citeert de diverse codes en subcodes waarmee in een bepaalde cultuur de werkelijkheid hanteerbaar en ontcijferbaar wordt gemaakt. […] Barthes omschrijft de code als een 'perspectief van citaten, een luchtspiegeling van structuren.' Deze poëtische bepaling duidt erop dat hij een strikt objectieve wetenschappelijke interpretatie onmogelijk acht. De codes die de tekst verbinden met het 'Boek van de cultuur', zijn niet te structureren of te hiërarchiseren. Zij zijn altijd voorlopige leidraden in een labyrint van betekenissen, dat geen echt middelpunt heeft. Alle wegen zijn doolwegen: de tekst behoudt een onreduceerbare polyvalentie, een veelheid van betekenissen.
Barthes wijst op de metafoor die ten grondslag ligt aan de notie intertextualiteit: elke tekst is een weefsel van andere teksten, een tekst lezen is de betekenisdraden ontrafelen waaruit hij is samengesteld. Niet alle teksten zijn even complex. Barthes maakt een onderscheid tussen 'leesbare' en 'schrijfbare' teksten. Tot de eerste soort behoort de klassieke, traditionele tekst, die slechts een 'spaarzame' pluraliteit bezit, omdat hij zekere ontcijferingsmechanismen als het ware opdringt. De 'schrijfbare' tekst daarentegen is de min of meer utopische tekst die aan alle ontcijferingspogingen zou ontsnappen. Men denkt aan een werk als *Finnegans Wake* van Joyce, dat een oneindigheid van interpretaties suggereert, waarvan geen enkele de definitieve kan zijn. Dit onderscheid levert Barthes een evaluatiebasis op voor literaire teksten."[758]

Ik kan me wel vinden in de uitspraak dat een tekst voorlopig is: de beschreven, besproken werkelijkheid is relatief, geduid aanwezig, en de tekst zelf is ook verwijzend, de betekenissen liggen niet voor eens en altijd vast. Om de tekst te ontdekken moet dit betekenisproces op gang komen en om de besproken werkelijkheid vanuit de tekst te ontdekken moet nog een heel andere stap worden gezet, namelijk die van de bescheidenheid, die van de terughoudendheid en zorgzaamheid, want de 'werkelijkheid' heeft altijd een bepaald gezicht en komt niet als absolute grootheid aan het licht, net zo min als het "zijn" van Martin Heidegger. Lakoff en Johnson spreken over de mythes van het objectivisme en subjectivisme in onze moderne tijd.[759] Zij pleiten voor een derde weg, een op de menselijke ervaring georiënteerde synthese, namelijk dat we een uitleg bieden op basis van de menselijke ervaring van begrippen en waarheid; een alternatief dat ontkent dat subjectiviteit en objectiviteit onze enige keuzemogelijkheden zijn. "We verwerpen de opvatting van de objectivist dat er een absolute en onvoorwaardelijke waarheid is, zonder het alternatief van de subjectivist over te nemen dat waarheid alleen is te bereiken door middel van verbeelding die niet beperkt wordt door externe omstandigheden. Wij hebben ons zo nadrukkelijk op de metafoor gericht, omdat zij rede en verbeelding in zich verenigt. […] De metafoor is dus *fantasierijke rationaliteit*. Omdat de categorieën die in ons gewone denken een rol spelen grotendeels metaforisch zijn en ons gewone redeneren metaforische implicaties en logische afleidingen met zich brengt, is de normale rationaliteit dus fantasierijk, juist door haar eigen aard. Doordat we de poëtische metafoor begrijpen op grond van metaforische implicaties en afleidingen, zijn de producten van de poëtische verbeelding om dezelfde reden gedeeltelijk rationeel van aard."[760]
Beiden spreken met nadruk over het gewone spreken, ze hebben dus niet het spreken in een wetenschappelijk discours op het oog waar de taal van de wiskunde regeert. Er is tenslotte nog een manier van communiceren die wij nog niet genoemd hebben, de taal van de beelden. Daar zal ik mij nu kort op richten.

5.4 Beeldtaal

"Zwischen dem Bereich der Fragen
und dem Bereich der Antworten
gibt es ein Gebiet, wo
ein seltsamer Keim lauert.

Jede Frage is ein Scheitern.
Jede Antwort is ein weiteres.
Aber zwischen beiden Niederlagen
erscheint gewöhnlich ein schlichter Halm,
etwas, das jenseits der Abhängigkeiten liegt."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[761]

Als de cultuur als een 'oneindige tekst' kan worden gezien met een 'oneindige betekenis', een '*semiose*', een proces van betekenis geven aan dat wat nooit af is, dan kan dat een verworvenheid of een uitkomst van het talmoedische denken worden genoemd - een uiteindelijke effect van dit denken in onze cultuur. Of omgekeerd, zij hadden het al vroeg gezien.
Maar waar zijn dan ankerpunten, waar is een houvast te vinden als betekenissen dat zelf niet geven omdat ze voortdurend in een proces van verandering staan en voortdurend geherinterpreteerd kunnen worden? Als je betekenissen als pakketjes, als gehelen van tekst wilt zien kun je ze onderscheiden van elkaar. Waarschijnlijk is deze metafoor van afgesloten pakketten verkeerd want betekenissen grijpen in elkaar en gaan in elkaar over. Dus de metafoor van een netwerk is beter op zijn plaats. Maar ook deze voldoet niet omdat wij als mensen niet alleen maar deel uitmaken van een netwerk van betekenissen, wij zijn niet alleen consument maar ook producent en als wij betekenissen produceren betekent dat, dat wij er ook op afstand van kunnen gaan staan. Ik zou het zo formuleren: de relatieve "zekerheid" vinden wij niet in de betekenissen zelf maar ertussen. Het ankerpunt ligt op de bodem van de zee en niet in de zee zelf. De bodem van de zee is van een andere structuur dan het water. Het water stroomt, betekenissen komen en gaan (Heraclitus), de grond blijft redelijk vast onder de voeten (tot op zekere hoogte). Naar het virtuele veld van de betekenissen vertaald: als de betekenissen de neerslag zijn van waarden, oordelen, ontdekkingen, meningen, standpunten, metaforische omschrijvingen van de werkelijkheid, meestal in taal, in begrippen en in beelden, dan is het houvast niet in maar tussen deze te vinden, in de lege ruimte tussen de begrippen, de gestolde en vloeibare betekenissen. Wat is die lege ruimte dan? Dat is de ruimte die nog niet ingevuld is, zoals de lege beker die klaar is om de goede wijn te ontvangen. Het is dus een leegte, een nog-niet, een mogelijkheid, een opening naar toekomst en invulling toe. Zou gauw deze invulling plaatsvindt verdwijnt ook het anker, het houvast want dan kom je weer in de spiraal van nieuwe betekenissen. Het wit tussen woorden en zinnen, het wit van de lege pagina. De kleine overgang tussen de beeldjes die elkaar opvolgen in de film en die zo de illusie geven dat wat we zien beweging is, terwijl het allemaal kleine statische beelden zijn. De foto maakt dit duidelijk: een vastleggen van het moment dat meteen daarmee verdwenen is, verdwijnt achter het beeld van wat we zien op de foto. We zien fragmentarisch en we zien slechts een fragment, een afdruk, een klein stukje uit het geheel, in een focus, in perspectief. Het ankerpunt in een tekst ligt dus in het feit dat wij de tekst lezen, interpreteren en ermee aan de slag gaan maar er niet mee samenvallen omdat we afstand kunnen nemen in consumeren en produceren ervan. Die afstand is ons ankerpunt, die houding geeft ons ruimte. Het is ook een ruimte die wij moeten bevechten, verdedigen tegen allen die ons op de tekst willen vastleggen, die ons het Kaïns-teken van de definitieve betekenis op ons voorhoofd willen plaatsen zoals de joden een ster kregen opgespeld. Hiermee is meteen duidelijk hoever dit proces van betekenis toekennen kan gaan als het op een absolute manier plaatsvindt zonder besef van de eigen relativiteit en oneindige betekenismogelijkheid in de betekenis zelf. Dat is niet alleen een vorm van domme

kortzichtigheid maar vooral een soort van existentiële gevangenis waarin men zichzelf en de ander plaatst. Het is het verwarren van betekenis met een utopische uitkomst die gewenst wordt. Als taal en betekenis toekenning utopisch gemotiveerd wordt loopt ze dus het gevaar uit de bocht te vliegen en de subjecten van het project vast te zetten in hun eigen geschapen gevangenis, hun eigen betekenisconstructen die als stalen muren om hen heen staan, waarin deuren en ramen niet zijn meegedacht.

In de taal van de beelden, als foto en als film, treedt een nieuwe dynamiek binnen: de overrompeling, omdat wij onze ogen niet afwenden - een vorm van directheid die het boek mist, omdat we woord na woord lezen, zin na zin en zich zo langzaam het landschap ontvouwt. In het boek maakt de verbeelding het landschap en de personen. Op de foto staat het er. Op de film is het er al - natuurlijk is de techniek de oorzaak hiervoor dat wij het landschap waarnemen alsof het er al is, omdat onze ogen de snelheid van beeldverwisseling niet kunnen bijhouden. We zien de losse, elkaar opvolgende, beeldjes geprojecteerd op het bioscoopscherm, aangestuurd door het licht, als een geheel. Tv beelden en computerbeelden maken gebruik van een andere techniek maar wij zien niet het verschil, wij zien vooral het resultaat en dat is er voor ons gevoel meteen en direct zichtbaar. Dat wil niet zeggen dat de betekenissen dan ook meteen evident zijn en dat hier ook niet geldt voor betekenissen wat boven is gezegd. Ook hier zijn wij ingepakt in een netwerk, maken wij deel uit van een patroon van consumeren en produceren. Hoever dat kan gaan wordt misschien niet meteen duidelijk bij een sporadisch bioscoopbezoek, maar het avonden slijten achter de beeldbuis van Tv of computer komt al wat meer in de richting en het voortdurend bereikbaar zijn via de mobile telefoon maakt het helemaal zichtbaar: voortdurend 'on line', hoewel dat "line" een achterhaalde term is. Je kunt beter spreken van "stand bye" of "engaged". Een constant opgenomen zijn in een ander verband dan het moment van het hier en nu, (helemaal op zichzelf en "not connected"). Dat andere verband omspant het beleven van het hier en nu, het vormt als het ware een cirkel omheen, het op zichzelf is een zichzelf in voortdurende relatie tot en definieert zich dan ook vanuit die relatie en niet vanuit een introspectief bij zichzelf zijn. Krijgen we steeds meer naar buiten gerichte individuen door deze ontwikkelingen? Mensen die niet meer kunnen "abschalten"? Die identiteit laten afhangen van contacten en contactmogelijkheden? De omgekeerde wereld vindt tegelijkertijd plaats: door alle gadgets besteedt het individu meer en meer tijd aan zijn speeltje en leeft hij niet het leven dat ook mogelijk is zonder deze apparatuur. Mensen die bewust geen technische apparaten willen meedragen zoals een mobile telefoon zijn zich bewust van dit gevaar van zelfopgelegde "slavernij". Edmond Jabès, de wij straks nog zullen tegenkomen, trok in zijn jeugd de woestijn in en ontdekte daar dat hij bijna niets nodig had. Het meeste wat je meesleept is ballast en niet echt noodzakelijk.

De draagbare telefoon is inmiddels een kleine computer geworden en het beeld is daarin meer bepalend dan het geluid. De wereld van de beelden dringt zich dus meer en meer op. Kon het begin van de mensheid nog geduid worden als een vertel- en luistercultuur, de tijd daarna als een schrijf- en leescultuur, deze tijd is te duiden als een kijk- en wordt-bekeken cultuur. In het Afrika Museum te Berg en Dal liggen kleine fragmenten tekst met korancitaten. In de ontwikkeling van de religies en de opkomst van de Islam in Afrika werd tekst als magisch beschouwd en werden fragmenten mee gedragen in amuletten, plankjes beschilderd en zelfs schedels van beesten. Er bestond een heilig ontzag voor geschreven tekst, zeker als men dat zelf niet kon lezen of schrijven. In onze tijd staat het beeld centraal: het beeld dat wij waarnemen dat in een overvloed op ons afkomt en het beeld dat wij zelf scheppen, het beeld waaraan we denken te moeten voldoen in eigen ogen en andermans ogen via kleding (mode) en uiterlijke lichaamskenmerken. Gedrag is minder zichtbaar dus ook minder op de voorgrond als thema. Het gedrag speelt meer een rol in het gesprek erover. Dit in tegenstelling tot de standenmaatschappij waar ook de stand af te lezen was aan het gedrag. Ik vermoed dat wij in onze maatschappij veel meer gelijkvormig zijn geworden en in het woordje "casual" komt dit goed tot uitdrukking.
De eerste stappen in de wereld van het beeld zijn natuurlijk gezet in de kunst met het schilderen en het beeldhouwen (en het voorwerp waarin een relikwie werd bewaard[762]). Daarnaast hebben de bouwwerken (piramiden, tempels, paleizen, kerken) een indrukwekkende geschiedenis van 'indruk maken' op het subject. Veel gebouwen houden ook rekening met de menselijke maat en gaan uit van het lichaam van de mens of van

(andere) geometrische vormen zoals het kruis.[763] Goed beschouwd is het boek, de tekst ook een beeld met een bladspiegel, en kan de tekst alleen maar tot ons komen als wij lezen met onze ogen (of luisteren als iemand anders leest). De tekst vormt dus de overgang tussen oor en oog, tussen luisteren en kijken. De pagina's van de downloadbare "Ebooks" (electronic books) bevestigen dit beeldkarakter van het boek nog een keer. Het is nu nog wachten op hologrammen en andere virtuele beelden die onze beeldcultuur zullen gaan bepalen.

De magie van de foto

De eerste kunstmatige beelden zoals foto's en later film waren zwart-wit als of de werkelijkheid uit deze en uit grijstinten bestond. Echte kleuren zoals wij ze werkelijk waarnemen zijn er eigenlijk nog steeds niet op foto's te zien omdat het licht de werkelijkheid voortdurend doet veranderen. De foto komt steeds te laat, of anders wij zien de foto en zien het verleden, niet het heden ook niet qua weergave, dus qua kleur. Chemie en digitale techniek hebben dit kleurprocédé redelijk onder de knie maar het blijft iets kunstmatigs houden.
Films in kleur en vooral films met geluid was een grote sprong voorwaarts in de wereld van het beeld. Opeens kwam de werkelijkheid, zo leek het, echt onze wereld binnen. Maar als we zelf terugkijken naar beelden van filmbeelden uit onze jeugd, of van gisteren, net zoals het horen van je eigen stem, hebben die toch een vervreemdend effect. "Ben ik dat?" "Klink ik zo?" Het effect is bekend. Komt dat omdat we altijd al verder zijn, omdat wat was ook voorgoed voorbij is? Of heeft het te maken met het effect van het ervaren van het hier en nu dat anders is dan het ingeblikte, opgenomen weergegeven ervaren? Wat maakt dan het verschil uit? Bestaat de kunstmatigheid er ook niet in om precies dat proberen vast te leggen wat niet vast te leggen valt? Zien onze ogen de werkelijkheid anders dan ze zich voordoet via onze techniek? Of zijn wij voortdurend interpreterend de werkelijkheid aan het waarnemen en ontbreekt deze interpretatie in de afdruk? Ik vermoed dat hier een kern van waarheid inzit. Aan deze kant van het consumeren van het beeld treedt vervreemding op omdat wij voortdurend verstrikt zitten in een interpretatieveld. Aan de kant van de productie van de beelden maken we daar dankbaar gebruik van omdat we met de beelden iets willen uitdrukken. De films die ik boven heb genoemd zijn daarom ook soms samen te vatten in een boodschap uitgedrukt alleen al in de titel.
Ronald Barthes heeft het laatste boek "Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie" voor zijn dood in 1980 gewijd aan het verschijnsel fotografie. Daarin gaat hij op zoek naar wat hem in sommige foto's fascineert en waarom dat zo is. Een aantal van zijn opmerkingen rond het chemische proces bij het fotograferen zijn alweer verouderd omdat we nu in het digitale tijdperk leven. Een foto kan eindeloos weergeven wat slechts één keer heeft plaatsgevonden: de afgebeelde werkelijkheid wordt geproduceerd. Dit ontdekt Barthes en hij schrijft: "Zunächst fand ich folgendes: was die Photographie endlos reproduziert, hat nur einmal stattgefunden: sie wiederholt mechanisch, was sich existentiell nie mehr wird wiederholen können. In ihr weisst das Ereignis niemals über sich selbst hinaus auf etwas anderes: sie führt immer wieder den Korpus, dessen ich bedarf, auf den Körper zurück, den ich sehe; sie ist das absolute Besondere, die unbeschränkte, blinde und gleichsam unbedarfte Kontingenz, sie ist das Bestimmte (eine bestimmte Photograpie, nicht *die* Photographie), kurz, die Tyche, der Zufall, das Zusammentreffen, das Wirkliche in seinem unerschöpflichem Ausdruck. Um die Wirklichkeit zu bezeichnen, spricht der Buddhismus von *sunya*, dem Leeren, oder besser noch von *tathata*, dem so und nicht anders Beschaffenen, dem bestimmten Eineb; *tat* bedeutet in Sanskrit *dieses* und erinnert an die Geste des kleinen Kindes, das mit dem Finger auf etwas weist und sagt: Ta, Da, Das Da! Eine Photographie ist immer die Verlängerung diese Geste; sie sagt: *das da, genaus das, dieses eine ist's!* und sonst nichts; sie kann nicht in den philosophischen Diskurs überführt werden, sie ist über und über mit der Kontingenz beladen, deren transparente und leichte Hülle sie ist."[764]

Ook Walter Benjamin heeft in een poging ondernomen om het karakter van de fotografie te omschrijven in zijn "Kleine Geschichte der Photographie". Daarin schildert hij het

ontstaan ervan, het effect op het publiek, de nieuwe objecten van de fotograaf: het portret, het zelfportret, kortom de mens voor de camera, en de spanning tussen deze nieuwe kunst en de "oude" kunst van het schilderen.[765] Benjamin heeft ook oog voor de reproduceerbaarheid van het kunstwerk en de effecten van de moderne techniek op de waarneming van de werkelijkheid en de houding ten aanzien van de kunsten, niet in het minst ten aanzien van het exposeren ervan. In "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischer Reproduzierbarkeit" schrijft hij: "Die technische Reproduzierbarkeit des Kunstwerks verändert das Verhältnis der Masse zur Kunst. Aus dem rückständigsten, z.B. einem Picasso gegenüber, schlägt er in das fortschrittlichste, z.B. angesichts einen Chaplin, um. Dabei ist das fortschrittliche Verhalten dadurch gekennzeichnet, dass die Lust am Schauen und am Erleben in ihm eine unmittelbare und innige Verbindung mit der Haltung des fachmännischen Beurteilen eingeht. Solche Verbindung ist ein wichtiges gesellschaftliches Indizium. Je mehr nämlich die gesellschaftliche Bedeutung einer Kunst sich vermindert, desto mehr fallen - wie das deutlich angesichts der Malerei sich erweist - die kritische und die geniessende Haltung des Publikums zusammen."[766]
Benjamin is vooral bevreesd voor de manipulatieve effecten van de nieuwe media op de massa die deze zonder kritiek accepteert. Hij noemt de massa dan ook een "matrix", baarmoeder, "aus der gegenwärtig alles gewohnte Verhalten Kunstwerken gegenüber neugeboren hervorgeht. Die Quantität ist in Qualität umgeschlagen: die sehr viel grösseren Massen der Anteilnehmenden haben eine veränderte Art des Anteils hervorgebracht."[767]
De analyse van Benjamin voor het massa-karakter van kunst en zijn vrees voor oppervlakkigheid en al die andere effecten van de moderniteit laat ik even voor wat ze zijn om terug te keren naar Roland Barthes die vooral van zijn eigen fascinatie voor de foto uitgaat. Als 'semioloog' of semioticus heeft Barthes zich zijn leven lang bezig gehouden met tekens en met taal. Hij gaat op zoek naar de classificeerbaarheid van de fotografie en komt tot de ontdekking dat dit onmogelijk is: "Diese zwangsläufigkeit (keine Photographie ohne *irgend etwas* oder *irgend jemanden*) treibt die Photographie in die masslose Unordung der Dinge - aller Dinge dieser Welt: warum gerade diesen einen Gegenstand, diesen einen Augenblick wählen (photographieren) und nicht einen anderen? Die Photographie ist nicht klassificierbar, weil es keinerlei Grund gibt, diesen oder jenen Fall ihres Auftretens zu *markieren*; sie würde vielleicht gern ebenso mächtig, so sicher, so erhaben wie ein Zeichen werden, um so zur Würde einer Sprache aufsteigen zu können; doch um ein Zeichen zu schaffen, bedarf es einer Markierung; bar eines solches Prinzips, sind Photographien Zeichen, die nicht richtig abbinden, die *gerinnen* wie Milch. Was immer auch ein Photo dem Auge zeigt und wie immer es gestaltet sein mag, es ist doch allemal unsichtbar: es ist nicht das Photo, das man sieht. Kurz gesagt, der Referent bleibt haften. Und dieses einzigartige Haftenbleiben bedingt so die grossen Schwierigkeiten, der Photographie auf die Spur zu kommen."[768]
Barthes merkt dan ook op dat de meeste fotoboeken of over techniek gaan of over geschiedenis en sociologie met betrekking tot de fotografie omdat precies het effect dat een foto op de toeschouwer kan hebben zeer moeilijk is te beschrijven en te veralgemeniseren. Barthes is precies naar dat effect van de foto, van een bepaalde foto op hem, op zoek. Waarom raakt hem de ene foto wel en de andere niet. Een vraag die ook voor ons relevant is en die duizenden bezig houdt als er weer een prijswinnaar moet worden aangewezen bij de 'Worldpress Photo' wedstrijd. Omdat de foto de werkelijkheid die erachter zit niet prijsgeeft - als toeschouwer kun je slechts duiden wat je ziet - is het ook gevaarlijk om foto's zonder "studium", zonder geleerde duiding, te benutten bij bewijsvoeringen. De gezichtsscan die nu mogelijk is geworden en die bij beveiligers wordt toegepast is een van de voorbeelden die een heel nieuwe vorm van ethiek nodig zullen maken opdat niet onschuldigen voor iets moeten boeten wat ze niet gedaan hebben en waar ze toevallig bij verzeild zijn geraakt omdat ze in de buurt waren, (en daardoor vastgelegd op beveiligingscamera's.)

Barthes vraagt zich af wat zijn lichaam weet van de fotografie en hij heeft ontdekt dat een foto voorwerp is van drie handelingen (of gevoelsopwellingen of bedoelingen) kan zijn: doen, gebeuren laten en bekijken. De *operator* is de fotograaf. De *spectator* zijn wij allemaal. En dat wat gefotografeerd wordt, is doel, roos, Referent, een soort klein afgodsbeeld, een van het voorwerp afgezonderd *eidolon*, dat Barthes het *spectrum* van de fotografie noemt omdat hierin een relatie ligt met het woord 'spektakel'. En omdat er

een bijsmaak aanzit die volgens Barthes eigen is aan elke foto: de terugkeer van de doden.[769] Barthes heeft geen ervaring als fotograaf/operator maar wel met het voor de camera staan. Daarmee komt zijn lichaam in het spel en wordt het blootgesteld aan het oog van de camera: "oh, wenn doch wenigstens die Photographie mir einen neutralen, anatomischen Körper verleihen könnte, einen Körper, der nichts bedeuten würde! Doch leider bin ich durch die Photographie, die es gut mit mir meint, dazu verurteilt, immer einen Ausdruck zu Schau zu stellen: nie findet mein Körper seinen Nullpunkt, niemand kann ihm diesen geben (vielleicht nur meine Mutter? Denn nicht die Gleichgültigkeit hebt das Gewicht des Bildes auf - nichts ist besser als ein "objektives" Photo wie das Automatenphoto dazu geeignet, aus jedem ein steckbrieflich gesuchtes Subjekt zu machen -, sondern die Liebe, die grosse Liebe).
Sich selbst sehen (anders als in einem Spiegel): historisch betrachtet ist dieser Vorgang relativ neu, da das Porträt, gemalt, gezeichnet oder als Miniatur, bis zur Verbreitung der Photographie einigen wenigen vorbehalten und im übrigen dazu bestimmt war, ein ökonomisches und soziales Niveau zu demonstrieren - und ohnedies ist (was ich beweisen möchte) ein gemaltes Porträt, wie gross die Ähnlichkeit auch sei, keine Photograhie. Seltsam, dass man nicht an die kulturelle *Störung* gedacht hat, die dieser neue Vorgang bewirkt. Ich wünsche mir eine Geschichte des Blicks. Denn die Photographie ist das Auftreten meiner selbst als eines anderen: eine durchtriebene Dissoziation des Bewusstseins von Identität."[770]
Fotografie heeft dus een democratisering, letterlijk een verveelvoudiging voor en door iedereen mogelijk gemaakt. Maar ze heeft ook een aandeel in een vervreemdend effect door een 'schijn-identiteit' op te roepen in de vorm van: het afgebeelde stelt mij voor. Barthes merkt op dat voor het tijdperk van de fotografie het idee van de dubbelganger heel populair was en bij de komst van de fotografie werd dit idee als het ware door de fotografie overgenomen - mijn foto is eigenlijk mijn "dubbelganger" op papier.
De fotografie roept ook de vraag op wie de eigenaar is van de foto - zij maakt het subject tot object en zelfs tot museumobject zo Barthes. Hij illustreert dat aan de portretfoto die hij een gesloten krachtenveld noemt: "Vier imaginäre Grössen überschneiden sich hier, stossen aufeinander, verformen sich. Vor dem Objektiv bin ich zugleich der, für den ich mich halte, der, für den ich gehalten werden möchte, der, für den der Photograph mich hält, und der, dessen er sich bedient, um sein können vorzuzeigen. In anderen Worten, ein bizarrer Vorgang: ich ahme mich unablässig nach, und aus diesem Grund streift mich jedesmal, wenn ich photographiert werde (mich photographieren lasse), unfehlbar ein Gefühl des Unechten, bisweilen von Hochstapelei (wie es manche Alpträume vermitteln können). In der Phantasie stellt die Photographie (die, welche ich *im Sinn* habe) jenen äusserst subtilen Moment dar, in dem ich eigentlich weder Subjekt noch Objekt, sondern vielmehr ein Subjekt bin, das sich Objekt werden fühlt: ich erfahre dabei im kleinen das Ereignis des Todes (der Ausklammerung): ich werd wirklich zum Gespenst. Der Photograph weiss dies seht gut, und er hat selbst Angst (und sei es aus kommerziellen Gründen) vor diesem Tod, der Einbalsamierung, die er mit seiner Geste an mir vollzieht." [771]
Wat de oude Egyptenaren deden met hun overledenen, balsemen en bewaren voor de toekomst, doen wij met de fotografie met de momenten die ons dierbaar zijn. Barthes schetst heel herkenbaar het vervreemdende effect tussen de eigen voorstelling hoe de foto eruit moet zien en hoe het eindresultaat wordt dat al of niet naar tevredenheid wordt beoordeeld. De fotografie en het ervaren van het object worden tijdens dit proces maakt het subject van een nieuwe dynamiek bewust die misschien eerder niet zo aanwezig was in het zelf-verstaan. Modellen op de catwalk zijn zich misschien extra bewust van dit "object-matige" karakter van hun bestaan omdat zij voortdurend zich moeten aanpassen aan de kleding, de ontwerper en de fotograaf en toch daarin nog een eigenheid moeten houden - de zogenaamde reden waarom ze mogen optreden: uitstraling, overtuiging, motivatie, doorzettingsvermogen, kortom alles wat lijkt te verkopen in samenhang met het product. Het product wordt zo gekoppeld aan de beelden die wij ermee willen oproepen.

De associaties van Barthes zijn de moeite waard om te volgen omdat ze niet alleen een tijdsbeeld schetsen en een analyse geven van nieuwe vormen van zelfbeleving via de fotografie, maar ook omdat ze aanzetten geven tot een verder reflecteren hierop. Als het zelf het lichaam bewoont als een auto-topie, heeft de veranderde lichaamsbeleving effect

op het zelfverstaan van het zelf. Elke toekomstige ontwikkeling die verder gaat dan de fotografie zal dat effect hebben: stel in het ergste geval dat wij allemaal objecten zijn van een groter filmgebeuren - we spelen wel subject maar zijn net als alle andere figuranten onderdeel van een grote film of van meerdere films - we zijn gedegradeerd tot een verzameling van rollen en rolpatronen. In feite zijn we dan net zo dood als op de foto. Barthes zegt over deze doodsmomenten op de foto: "Man könnte meinen, der vom Schrecken gebannte Photograph müsse gewaltig kämpfen, damit die Photographie nicht der Tod sei. Ich aber, Objekt schon, kämpfe nicht. Ich ahne, dass es noch weit unsanfterer Mittel bedarf, mich aus diesem schlimmen Traum zu wecken; denn was die Gesellschaft mit meinem Bild anstellt, was sie darin liest, weiss ich nicht (schliesslich lässt sich so vieles in ein und denselben Gesicht lesen); doch wenn ich mich auf dem aus dieser Operation hervorgegangene Gebilde erblicke, so sehe ich, dass ich ganz und gar Bild geworden bin, das heisst der Tod in Person; die anderen - der Andere - entäussert mich meines Selbst, machen mich blindwütig zum Objekt, halten mich in ihrer Gewalt, verfügbar, eingereiht in eine Kartei, präpariert fur jegliche Form von subtilem Schwindel: eine ausgezeichnete Photographin machte einmal von mir ein Bild, auf dem ich die Trauer über einen Todesfall abzulesen glaubte, der sich kurz davor ereignet hatte: dieses eine Mal gab mich die Photographie mir selbst zurück; wenig später fand ich jedoch das gleiche Photo auf dem Umschlag einer Schmähschrift wieder; durch die Arglist des Drucks war mir nichts als ein schreckliches veräusserlichtes Gesicht geblieben, finster und schroff wie das Bild, das die Autoren des Buchs von meiner Sprache vorzeigen wollten. ("Privatleben" ist nichts anderes als jene Sphäre von Raum, von Zeit, wo ich kein Bild, kein Objekt bin. Verteidigen muss ich mein *politisches* Recht, Subjekt zu sein.)"[772]
Deze gebruikswaarde van het beeld, de foto in onze moderne maatschappij is bij lange niet echt beschermd en het feit dat foto's objecten zijn die verwijzen naar subjecten maakt van die subjecten ook objecten. Hoe in extreme situaties dit geïllustreerd kan worden laat het regiem van Pol Pot in de vorige eeuw in Cambodja zien: van elke gevangene, gemarteld, opgesloten of gedood, werden foto's gemaakt die op een grote muur werden opgehangen. Zo hadden ook de beulen hun slachtoffers steeds voor zich en in hun greep en zo wisten de gevangenen dat zij slechts een van de velen waren en dat zij absoluut geen kans maakten om iets meer te worden dan object in de handen van hun folteraars. Greep op het individu houden via zijn foto en wat we nu gaan zien via centraal opgeslagen vingerafdrukken, irisscans en DNA-profielen. Onder het mom van veiligheid worden wij allemaal "verdinglicht", object in de handen van "spelers" die er hun spel mee spelen. Het is een juridische en feitelijke ontkrachting van ons recht om subject te zijn met een privé-sfeer waar niemand iets mee te maken heeft. Ik vermoed dat we al in een tijd leven waarin dit laatste illusoir geworden is. In "principio" is alles en iedereen inmiddels toegankelijk voor de speurende ogen, oren en rekenende computers die elke bankafschrift, elke transactie, elk telefoongesprek, emailbericht, surfgedrag kunnen vastleggen en voorzien van de nodige "veiligheidsnotities" of je een gevaar of een heil voor de samenleving bent en afhankelijk van de politieke constellatie van dat moment.

Bij zijn zoektocht naar de fascinatie voor de foto onderscheidt Barthes twee aspecten die een rol spelen: het uit het latijn overgenomen begrip "studium" dat niet in eerste instantie studie betekent, maar eerder fascinatie, gegrepen zijn zonder veel enthousiasme, eerder uit gewoonte, op basis van geleerde gewoontes (dressuur) iets mooi of aantrekkelijk vinden. Zoals je veel onderwerpen en thema's boeiend kunt vinden en je aandacht hierop richt omdat je er iets van verwacht. Je eigen aandeel om te zoeken en te onderzoeken zit in dit begrip opgesloten. Zo kom je ook de intenties van de fotograaf op het spoor. Iets wat echter je vooronderstellingen, je kijken en je vertrouwde patronen aan het wankelen kan brengen komt tevoorschijn in het begrip "punctum", een klein gat, een kleine vlek, een kleine incisie, snede, "Wurf der Würfel"; "Das punctum einer Photographie, das ist jenes zufällige an ihr, das mich *besticht* (mich aber auch verwundet, trifft).[773]
Hiermee heeft hij uiteindelijk een criterium ontdekt waarmee hij de foto's kan aanwijzen die een bijzondere indruk op hem maken en die hem van binnen raken. Bepaalde foto's boeien hem net zo als bepaalde persoonlijke indrukken uit biografieën die hij "Biographeme" doopt - de fotografie, zo Bartes staat in dezelfde verhouding tot de geschiedenis als deze "Biographeme" tot de biografie. Barthes stelt dat het niet mogelijk is een regel op te stellen voor de relatie van *studium* en *punctum*; ze bestaan naast

elkaar, meer niet. Vaak is het *punctum* voor hem een detail op de foto. Hij vergelijkt de foto ook met een haiku, waarvan het schrijven zich niet laat ontwikkelen, het is er allemaal al. Barthes noemt dat een levende onbeweeglijkheid.[774]
Bij de fotografie kan men volgens Barth niet loochenen dat het afgebeelde er geweest is (los van de in scène gezette trucage-foto's natuurlijk). "Hier gibt es eine Verbindung aus zweierlei: aus Realität und Vergangenheit. Und da diese Einschränkung nur hier existiert, muss man sie als das Wesen, den Sinngehalt (*noema*) der Photographie ansehen. Worauf ich mich in einer Photographie intentional richte […] ist weder die Kunst noch die Kommunikation, sondern die Referenz, die das Grundprinzip des Photographie darstellt. Der Name des Noemas der Photographie sei also: "*Es-ist-so-gewesen*" oder auch: das Unveränderliche. Im Lateinischen (eine Pedanterie, die notwendig ist, das sie Nuancen erhellt) hiesse dies zweifellos: "*interfuit*": das was ich sehen, befand sich dort, an dem Ort, der zwischen der Unendlichkeit und dem wahrnehmenden Subjekt (*operator* oder *spectator*) liegt; es ist dagewesen und gleichwohl auf der Stelle abgesondert worden; es war ganz und gar, unwiderlegbar gegenwärtig und war doch bereits abgeschieden. Das alles ist in dem Verb *intersum* enthalten."[775]
Barthes merkt ook op dat dit Noema: 'het-is-zo-geweest' door de massacultuur en de overvloed aan beelden minder zichtbaar kan worden, ook door de onverschilligheid van de toeschouwers - maar het is een onverschilligheid waaruit je soms gewekt kunt worden. Zoals de foto's (boven al een keer vermeld) die opeens opdoken uit Auschwitz, met foto's van de bewakers, de beulen, het kantoorpersoneel, de verpleegsters, de verantwoordelijken voor de massa-vernietiging, in situaties waarin men ze niet zou verwachten: tijdens het kerstfeest, zingend op een brug, lachend, plezier makend. En nog een album kwam te voorschijn dat een van de laatste transporten van de Hongaarse Joden naar Auschwitz heeft vastgelegd waarop selecties en het wachten op de gaskamer zijn te zien van de tallozen die hier naar toe werden versleept.[776]
Door de foto's is dit gebeuren vastgelegd en is het weer aanleiding tot veel onderzoek en discussie omdat beelden (in het hoofd) en voorstellingen gelogenstraft worden omdat de werkelijkheid er genuanceerder uitziet. Maar omgekeerd ook bewijzen de foto's dat deze wereld was en dat ze voorbij is: ze is dood. De slachtoffers op de foto's zijn waarschijnlijk grotendeels niet meer in leven - het zijn foto's die niet alleen in de zin van Barthes een aura van dood met zich meedragen - maar die letterlijk beelden zijn van hen die gaan sterven en die spoedig daarna dood waren. Dat maakt deze foto's extra indrukwekkend en droevig. De kennis van nu waarmee wij deze beelden bekijken, het weten dat het einde zo gruwelijk zal zijn voor deze mensen, die daar zelf nog nauwelijks een idee van hebben op de foto, maakt deze foto's en onze omgang ermee brisant. Ze zijn als losse foto en als geheel, als album een 'punctum' om met Barthes te spreken.

Je kunt je afvragen wat het betekent dat wij nu in een beeldcultuur leven die de cultuur van het woord en het lied is opgevolgd. In de wereld van de vertelcultuur, waarvan je nog veel sporen terugvindt bij de Aboriginals in Australië, waar verhalen, mythologie, dromen, en beelden samenhangen en elkaar duiden en versterken, is er ook sprake van een amalgaam waarin beelden de verhalen en verhalen de beelden versterken. De verbondenheid met het landschap en de betekenispatronen in het landschap, natuurlijke en aangebrachte, maken duidelijk dat ook het beeld een belangrijke rol speelde. In de cultuur van het boek, het schrijven en het lezen, de boekdrukkunst die het boek pas echt populair (= des volks) maakte, is het beeld als illustratie in het boek aanwezig en in het verbeelde spel tijdens kermissen en feesten. De troubadour, verteller en zanger riep het verhaal vooral nog met zijn vertelkunst op en de toehoorders konden daar met hun verbeelding dan op inspelen. De getijdenboeken[777] maakten het verhaal zichtbaar in beelden, de schilders hun vertelling op wanden van kerken en later op doeken.[778] In onze tijd is het beeld omnipotent en overal aanwezig. We denken dan vooral en op het eerste gezicht aan de reclame die het straatbeeld bepaalt. Het beeld ingezet om geld te verdienen door ergens op te wijzen wat de moeite waard is om te hebben of te ondergaan. Dus niet het beeld als illustratie bij een verhaal, dat verhaal oproepend en verder brengend voor de fantasie van de toehoorder. De reclame-mensen hebben echter goed begrepen dat beelden zonder verhaal nietszeggend zijn - daarom wordt de meeste reclame in een vorm van verhaal of vertelling verpakt zodat de consument zich kan identificeren met de boodschap of met de suggestie dat hij ook tot de doelgroep behoort die aangesproken wordt. Het beeld is niet alleen overal aanwezig, het is ook in een

meervoud, bijna een 'oneindig-voud', zo lijkt het, present. Het beeld staat, zo zou je kunnen opmerken, voor de oneindige dynamiek van de cultuur en de oneindige betekenis ervan. Vervangt het beeld daarmee het woord? Wordt het beeld de nieuwe betekenisdrager? Ik vermoed van niet want het beeld kan niet zonder het verhaal, zonder de duiding, zonder de vertaling en omgekeerd versterkt het beeld de betekenis die gegeven wil worden aan bepaalde fenomenen of objecten. We leven niet in een filmwereld, al maken we voortdurend films van onze (leef)wereld, maar nog steeds in een wereld waarin film wel een hoofdbestanddeel vormt maar niet het voornaamste. Maar dat is een vermoeden want de vraag blijft staan welke invloed de beelden hebben op ons zelf-verstaan en hoe definiëren wij onszelf vanuit dit zelfverstaan? Sprookjes en mythen verhalen over jongelingen die het avontuur aangaan in den vreemde om zo zichzelf te ontdekken. Zij vormden eeuwen een bron van inspiratie. Films pakken ook dit thema op, en als je een auto koopt koop je eigenlijk een avontuur - niet zo zeer de onzekerheid of de auto het wel uithoudt - dat is vanaf het begin duidelijk want de auto doorkruist de meest wilde natuurgebieden zonder een schrammetje op te lopen - of de meest drukke steden - nee, het avontuur bestaat in het gevoel dat je met de auto een nieuwe wereld betreedt. Een huis, een reis of een vakantiebestemming het wordt bijna allemaal in deze formule verpakt. Een uitvergroting dus van een oud model, maar nu voor iedereen haalbaar als de financiële middelen er zijn. En dat is precies wat al die anderen op de wereld ook willen: deelnemen aan dat avontuur dat naar nieuw geluk zal leiden. De beelden versnellen dus het delen van die behoefte, het delen van de onvrede als die gevoeld wordt over de bestaande situatie. De beelden zetten aan tot actie en de beelden kleuren en bepalen in die zin meer ons leven dan ze ooit hebben gedaan.

Lichaamstaal

In het boek "Körper in Bewegung" probeert August Nitschke, vanuit het idee dat verschillende maatschappijvormen in de geschiedenis ook verschillende manieren van waarneming hebben, te beschrijven wat het effect is van beelden en beeldtaal op deze mensen. Hij onderzoekt dat effect op mensen door individuele getuigenissen te verzamelen uit een breed veld van mensen die in hun generatie opvallen en die dezelfde context met elkaar delen. Centraal staat daarbij de ervaring van het lichaam in een bepaalde tijd. Hij concentreert zich daarbij op houdingen en gebaren: welk effect moeten zij bewerkstelligen, wat laten zij zien, welk effect hebben zij op de mens in die periode? Of waarop reageren zij in hun houding, of welke invloed, wat drukken ze uit, welk gevoel?[779] Boeiend aan deze benadering is de opzet om beelden te bestuderen, ook in de geschiedenis van de kunst, de dans en de beweging vanuit het effect dat ze oproepen of het effect waar deze beelden een neerslag van zijn. Een vraag die goed aansluit bij het bovenstaande waar gevraagd werd naar het effect van de beelden in onze beeldcultuur. Nitschke start bij de Griekse Oudheid: in deze cultuur is er (ook) aandacht voor de leegte waarin een beeld of gebouw beter tot zijn recht komt. Centraal staan volgens hem in de uitbeelding van het lichaam de effecten van krachten in het lichaam die elkaar tegenwerken of versterken, dragende krachten of krachten die samenvoegen of uit elkaar halen. Lichaamshoudingen maakten de Grieken vertrouwd met de krachten in de wereld en dat drukte weer een stempel op hoe ze de wereld waarnemen. In veel afbeeldingen bij Grieken en later bij de Romeinen staat de beweging van het lichaam centraal, het lichaam gevangen in een beweging. De intrede van het Christendom wordt zichtbaar in de verstarring van de beelden waar de beweging uit gehaald is. In de figuur van de uitgebeelde keizer op zijn troon, ook gebruikt om Jezus af te beelden (en Maria veel later in de geschiedenis als sedes sapientia) wordt dit duidelijk. Nitschke wijt dit ook aan het feit dat er een scheiding ontstaat tussen lichaam en geest. De starre houding laat zien dat de geest werkt en dat het lichaam dat niet geestelijk wordt opgevat, niet meedoet. In de ceremonies aan het hof wordt de afstand in de ruimte van volk tot heerser het middel om de verhevenheid uit te drukken. Een kenmerk dat tot op de dag van vandaag in kerkgebouwen zichtbaar is in de architectuur en vooral in de (verheven) plaats van het altaar.[780]

Beelden (illustraties) in de tijd van de Franken tot de 12e eeuw worden volgens Nitschke gekenmerkt door het besef dat mensen zichzelf gaan ervaren als een soort medium waardoor de wereld tot hen spreekt, vooral de religieuze werkelijkheid van God, Jezus en de heiligen. Dat verklaart ook de populariteit van relikwieën. Koningen en keizers, pauzen die zich als representanten/plaatsbekleder gedragen, klank en licht als elementen van een nieuwe werkelijkheid waar mensen mee kennismaken.[781] In de visioenen van het licht die Hildegard von Bingen ontvangt wordt dit mede geïllustreerd: het licht verklankt een boodschap die zorgvuldig wordt opgeschreven bewaard.[782]
Het tijdperk dat hierop volgt voegt aan het mediale zelf-verstaan warmte en richting toe (hoogte of diepte) als beweging van het lichaam. Mensen gaan hun omgeving anders waarnemen en het reizen ontstaat als een aparte bezigheid: met gaat er op uit om te ontdekken en om de bronnen op te sporen van de cultuur zoals in de Renaissance. Kunstenaars trekken naar Italië en over de bekende wereld om hun ideeën daarna in schilderijen vast te leggen. De architectuur van nieuwe gebouwen vertaalt dit bewustzijn in steen. Ook de krachten van de hemel (astronomie) worden in kaart gebracht. Ik noem hier nu slechts oppervlakkig een aantal veranderingen die ik voor een deel citeer omdat deze thematiek anders te ver voert. Een belangrijke ontdekking is het feit dat mens zichzelf en zijn omgeving gaat waarnemen in een voortdurend proces van verandering. De wereld staat niet meer stil. Politiek, economie en cultuur en de daaruit ontwikkelde krachten bepalen en kleuren het landschap en het zelfbeeld. De mens wordt een arbeider onderworpen aan de krachten van het economische proces.[783] Daarmee zijn wij in de moderne tijd aanbeland. Een klein deel van de mensen uit deze Westerse land krijgt de kans om ook de ontwikkelingen te ervaren in een niet Westerse cultuur waar andere bewegingen gelden en het beeld van het lichaam een eigen lading heeft. Via de moderne kunst komt de beeldtaal ook uit deze gebieden tot ons en in de moderne tijd ontstaat er een wildgroei aan vormen en constructen die lichaam en krachten verbeeldt. De moderne kunst legt daar getuigenis van af. Stromingen in de maatschappij zoals fascisme en communisme hebben getracht deze beeldtaal te onderwerpen aan een utopisch visioen maar ontaarden in een ideologische vertekening van de maatschappelijke werkelijkheid waar we boven de gevolgen van hebben gezien.[784]
De oorlogsgraven - als plekken van herinnering - leggen getuigenis af van deze pogingen om de geschiedenis naar de hand te zetten van enkelingen. Misschien is er zelfs een typologie van een volk mogelijk aan de hand van de (oorlogs)graven? Zoals de Amerikaanse, Franse, Engelse, Italiaanse, Belgische, Nederlandse en Duitse kerkhoven gestalte hebben gekregen in monumenten en grafstenen zegt iets over het zelf-verstaan van de tijd na de oorlog. Ook het graf heeft een beeldtaal die verder reikt dan alleen maar herdenken.[785]
Het lichaam als auto-topie is dus een veranderings-gevoelig lichaam dat niet alleen zich aanpast aan een context maar dat zelf ook deze context meebepaalt door actief ingrijpen in de wereld en door de waarneming van 'nieuwe' verbanden en krachten. Deze waarneming van de wereld slaat ook terug op de waarneming van het lichaam zelf. "Zeg me wat je ziet en ik zeg je wie je bent" om maar eens te parafraseren.
Naast de beelden van lichamen in leven en bewegingen van levende lichamen is ook het beeld van de overleden lichamen aan verandering onderhevig. In de beeldtaal op graven, tijdens herdenkingen, in poëtische teksten, veranderen met de context ook de getuigenissen en opschriften.[786] Het beeld van de natuur is niet eenduidig[787] en ook het beeld van de hemel en de engelen niet.[788] Kortom alles wat in beelden is te vangen is even breed, diep en uitgebreid als de werkelijkheid zelf. De verzameling van kunstwerken is daar slechts een heel kleine selectie van. Daarom grijpen kunstenaars ook steeds naar nieuwe middelen en technieken om de wereld van het beeld te verdiepen en accentueren zodat hun werk er als het ware uitspringt. In een wereld waarin beelden "overkill" bewerkstelligen is dat geen makkelijke opgave. Daarom is niet het beeld "an sich" maar het verhaal wat er mee verteld wordt waarschijnlijk het meest belangrijke en het meest indrukwekkende ook voor een toeschouwer die er misschien helemaal niet mee vertrouwd is.

Excursie 1: Edmond Jabès en het lichaam van het boek

"Ik habe ein Land verlassen, das nicht das meine war,
für ein anderes, das auch nicht das meine war.
Ich habe mich geflüchtet in eine Vokabel aus Tinte
- und hatte das Buch als Raum;
Wort aus dem Nirgendwo, dunkles Wort der
Wüste.
Ich hab mich des Nachts nicht bedeckt,
Ich hab mich gegen die Sonne nicht geschützt.
Ich schritt entblösst voran.
Von wo ich kam, das hatte keinen Sinn mehr.
Wohin ich ging, das bekümmerte, nicht einen.
Wind, sage ich euch, Wind.
Und etwas Sand im Wind."[789]

In 1996 maakte ik kennis met de boeken van Edmond Jàbes via een Duitse uitgave van teksten en interviews. Ik had nog nooit van hem gehoord. Titels van die uitgave waren: Die Schrift in der Wüste" en "Der vorbestimmte Weg", thema's die ook in mijn schilderijen voortdurende terugkeren.[790] Een klein boekwerkje "Das Gedächtnis und die Hand" heb ik een aantal keren in verschillende kleuren en ontwerpen geïllustreerd.[791] Gegrepen door zijn poëtische stijl heeft hij mij sindsdien nooit meer losgelaten. Jabès schrijft in het Frans en dat maakt het extra moeilijk om in zijn teksten door te dringen omdat ze ook in deze taal al niet gemakkelijk te begrijpen zijn. Dat heeft te maken met zijn eigen leven en de reflectie op dit leven als 'joodse Egyptenaar' die in 1957 werd gedwongen om Egypte te verlaten en zich te vestigen in Frankrijk, het land waarvan de taal hij sprak omdat hij als jood in Egypte Frans sprak. Hij ging met vrouw en twee kinderen in 'ballingschap' naar een nieuw land waar hij niemand kende en met achterlating van veel van zijn bezit. In Frankrijk kreeg hij een baan die met literatuur niets te maken had. Voor die tijd had hij al kennis gemaakt met het werk van Max Jacob (die grote invloed op hem heeft uitgeoefend) Mallarmé, Apollinaire, Baudelaire, Rimbaud en later de surrealisten. Hoewel bekend met de Franse literatuur en Franse schrijvers werd hij in het begin toch nog als schrijver als een amateur behandeld.[792]
Jabès zegt over die periode: "Ich befand mich in totaler Dunkelheit. Einzig meine Frau und ich waren sich dessen bewusst, was damals in entstehen war. Ich begann mit der Niederschrift des *Buchs des Fragens*, welches dazu beitrug, mich von der Literatur fernzuhalten.[…] Mehr als je war ich an die französische Sprache, meine einzige Sprache, gefesselt, aber ich war es durch ein Buch , das mich selber überstieg, und das in nichts jenem Buch glich, das man von mir hätte erwarten können.[…] Ich habe Ägypten verlassen, weil ich Jude bin. Ich hatte zum Judentum eine sehr distanzierte Beziehung. Allerdings habe ich nicht in Abrede gestellt, dass ich ein Jude bin. Doch brauchte man sich damals in Ägypten über seine Herkunft nicht zu äusseren. Man wurde als der akzeptiert, der man war. […] Ich habe in Ägypten niemals etwas von Antisemitismus verspürt, ausser den letzten Jahren, als das Leben für die Israeliten unhaltbar geworden war. Als ich nun Ägypten wegen meines Judeseins verliess, fand ich mich als Exilierter ziemlich ungewollt mit der Tatsache, jüdisch zu sein, konfrontiert. Und der Ort, der Un-Ort, von dem Sie vorhin sprachen und der zugleich der Ort all meiner Bücher ist - dieser Ort ist die Wüste. Die Erfahrung der Wüste die ich in Ägypten gemacht hatte und deren Schrift sich erst nach dem Bruch mit diesem Land durchzusetzen vermochte, ist für mich bestimmend geworden. Die Wüste zwingt einen dazu, sich von allem zu lösen und alles abzuwerfen, was überflüssig ist. Und man stellt fest, dass so gut wie alles überflüssig ist. Dieses loslassen in de Wüste ist schwer zu verwirklichen, es ist fast gleichbedeutend mit dem Tod. Erst bei meiner Ankunft in Frankreich begann diese Erfahrung für mich erneut - jetzt von innen - zum Erlebnis zu werden. Und von daher hat sich am Leitfaden eines Gedächtnisses, das älter ist als die Erinnerungen, ein ganzer Fragenkomplex ergeben. Und Erzählungen. Insbesondere der Bericht über die Lager. Ich selbst war nicht in den

Lagern, aber es versteht sich, dass ich als Jude, dass ich als Mensch diese ganz und gar unerträgliche Ungerechtigkeit, dieses Ünglück zutiefst empfunden habe.
So hebt denn das *Buch der Fragen* mit einer solchen Erzählung an, einer phantastischen und zugleich banalen Erzählung, die banal geworden ist dadurch, dass das Drama sich wiederholt hat, dass es die Lager gab. Es handelt sich um ein junges Paar, Sarah und Yukel, zwei Jungendliche, die deportiert worden sind und die einander lieben. Bei ihrer Rückkehr nach Frankreich verliert Sarah den Verstand und Yukel bringt sich schliesslich um. Sarahs Wahnsinnsschreie vermählen sich dann mit der jahrtausendalten Klage, dem Jahrtausendalte Schrei einer unterdrückten Gemeinschaft. Es sind also Symbole.
Und von diesem Ansatz her hat sich eine grosse nicht bloss intellektuelle - Reflexion entwickelt. Die Frage, die sich stellte, war eher diese: Was kann Kultur nach Auschwitz noch bedeuten? Wat bedeutet es, Opfer einer Ungerechtigkeit zu sein - und warum? Was bedeutet es, Jude zu sein? Und damals ist mir die Befindlichkeit des Fremden einsichtig geworden als die tatsächlich aktuelle Befindlichkeit von nahezu jedermann. Die Dinge haben sich so entwickelt, dass niemand mehr sich mit irgendeiner Antwort zufriedengeben kann."[793]

In dit citaat uit een interview worden alle thema's genoemd die Jabès in zijn boeken heeft aangesneden: de woestijn, het loslaten, de dood, het vreemdeling zijn, de ballingschap, het jood-zijn (ook tegen wil en dank), de vernietiging van de joden in de Tweede Wereldoorlog, de grenzen van het menselijk bestaan, de rol van de taal en de werkelijkheid van God in relatie tot het jodendom en menszijn. Jabès kan met recht de auteur van het 'boek' worden genoemd omdat alle boeken die hij geschreven heeft cirkelen om de werkelijkheid van het 'boek' dat geschreven en dat gelezen wordt. En het meest fascinerende vind ik persoonlijk het feit dat die "lectuur" nooit af is - het lezen gaat steeds verder en het discours op basis van wat je leest en interpreteert kent net als de talmoed geen eindpunt (en eigenlijk ook geen beginpunt omdat Jabès aansluit bij een eeuwenoude traditie).
Zijn ervaring van 'vreemd-zijn' is gebonden aan de ervaring van de woestijn en de leegte daarvan. Jabès zegt hierover: "Es stimmt schon, dass der Ort dieser Bücher die Wüste ist, dieses Unendliche, wo es nichts mehr gibt. Das ist, im Grunde genommen, die weisse Seite. Meine Befragung des Buchs, meine Besessenheit vom Buch - sie gehen aus dieser weissen Seite hervor, die eine beschriebene Seite sein wird. Mir hat nie ein Buch im Sinn Mallarmés vorgeschwebt. Ein Buch im Rahmen eines Projekts vorab sich auszudenken, bedeutet, dass man ihm Grenzen setzt. Für mich doch sollte das Buch grenzenlos sein, wie die Wüste, also ein aufgesprengtes Buch.
Diese Form hat sich von sich aus so ergeben, es ist eben gerade die Form der Wüste, deren einzige Schranken die vier Horizonte sind. Das Personal wiederum ist in einen gewaltigen Dialog einbezogen, der sich in der Zeit wie auch ausserhalb der Zeit in Gestalt von Aphorismen aufbaut. Das sind die Stimmen, welche das Buch und auch den Ort aufsprengen.
Freilich ist dieser Ort auch der Ort der Gottesfurcht. In de jüdischen Tradition lautet einer der Namen Gottes - *Ort*. Gott ist die unerträgliche Abwesenheit der Wüste. Für mich ist das nicht der Gott der Religionen. Oft hat man mich als Mystiker bezeichnet, weil ich das Wort Gott verwende. Aber das Wort steht im Wörterbuch. Wenn man diese Wort in der Literatur nicht verwendet, so deshalb, weil man Angst dafor hat, weil man ihm also genau jenen Sinn verleiht, den auch der Gläubige ihm beilegt. Für mich ist es das Wort der Abwesenheit, etwas Ungedachtes, etwas Undenkbares, das einen dazu zwingt, die Befragung immer weiter voranzutreiben. Gott - das bedeutet auch das Wort als solches, ein jedes Wort, das die Grenzlosigkeit zerteilt.
Reduziert man das Wort auf das was es bedeutet, so erstickt man es. Man muss ihm die Möglichkeit lassen, sich auf sämtliche Wörter hin zu öffnen, von denen es bewohnt ist. Und gleichwohl - trotz diesem grenzenlosen Aspekt der Sprache - ist mir sehr an der Genauigkeit der Wörter und Sätzen gelegen. Die Vokabeln zu zerbrechen, führt zu nichts. Man kann die Offenheit nicht erzwingen. Es ist der Andere, der Leser, der die Wörter, der den Sinn zu eröffnen hat. Die Genauigkeit ist eine Pforte. Was der Leser dahinter vorfinden wird, hängt weitgehend von ihm selber ab."[794]
Jabès heeft zijn schrijven ook een verwijden van de horizon van de woorden genoemd. Een activiteit waarin de lezer van die woorden een net zo groot aandeel heeft. Precies dit laatste spreekt mij enorm aan en moedigt mij ook aan om verder te gaan - om de

uitgezette sporen verder te verkennen met eigen associaties en gedachten.[795] Misschien kun je Jabès daarom wel een *schilder met woorden* noemen die landschappen schildert waar je als lezer verder in kunt wandelen. Het heeft mij in ieder geval geïnspireerd en ook een taal gegeven om mijn eigen landschapsschilderijen nader te duiden en de toeschouwer uit te nodigen om zelf een deel in de interpretatie te leveren door ook in een bepaalde mate abstract te werken. Herkenbaar is in de meeste gevallen de horizon, de scheiding tussen boven en beneden -dat is richtpunt en oriëntatiepunt - een "woestijn" in verf die net zo goed een berglandschap, een zee, een moeras, een weiland kan zijn. Wandelen net als lezen moet je vervolgens zelf.

Jabès brengt het lichaam, het jood-zijn en de levensweg ter sprake in op het eerste gezicht misschien wat ontoegankelijke teksten. Van de lezer wordt gevraagd mee te lopen, mee te ervaren. Wat boven gezegd is over zijn thema's keert hier terug:

Der Körper

1.

"Und der Stein sagt: "Verdanke ich mein Rollen dem Körper, de Wunde, den unvermeidlichen Gewalttaten, deren Opfer ich bin?"
Und der Jude sagt: "Geschlagen wie der Stein, zerschunden von Schlägen ist der Körper. Ist die unendliche, grundlose Gewalt, die über mich ausgeübt wird, verantwortlich für mein Irren?"

Schwerer als das Unglück sind unsre Schritte.

"Was sind das für Berge, die sich verschieben? fragte Reb Cherki. Man würde sagen: eine umgestürzte Welt, die vorübergeht.
In ihrer Mitte zerbrochen, leichter als unsere Füsse, sind die Steine der Sintflut."
Und Reb Fina: "Sie haben auf unsere Herzen einen Stern genäht, damit sie sich die Klarheit unserer Nächte aneignen könne, den obwohl wir die Beute ihrer misbräuchlichen Macht waren, wussten sie in ihrem innersten, dass wir - durchscheinend und weit wie der Himmel - immer unbegreiflich sind."

"Du verlässt uns mit dem Land deiner Freuden und diener Tränen in der Tiefe der Augen. So erfährt die Erde dank dir den Exodus.
Es war vielleicht nötig, dass die Welt eines Tages dazu gelangte, sich auf die Höhe der Hoffnungslosigkeit zu hissen."

2.

Den Körper sprechen lassen. Die Innereien. Das Mark und die Knochen bis zur Erschöpfung sprechen lassen, bis zur Preisgabe.
Das Denken zerstören, das Wort durch den Exzess der Gedanken und Wörter.
Dorthin versinken, wo es weder Leben noch Tod gibt aber die Leere, aber die Unendlichkeit der dem Leben wie dem Tod unerträglichen Leere.

3.

"Sag nie, dass du angekommen bist; denn überall bist du ein Transitreisender."
Reb Lami

4.

Welche Welt wird die unsrige sein am Ende all jener, die uns verweigert wurden? Unser Körper ist zuviel.

5.

O Sarah, ein Körper waren wir einer für den anderen, bevor wir eine lebende Wunde wurden; ein Körper für die Zartlichkeit und die Liebe; - ein doppelter Körper für die Ekstase und die Verwirrung.
Wir haben - mit wie vielen Unserer Brüder? - das aufgedeckte Herz der Erde mit blutenden Wunden gefüllt; mit immer rauchender Asche und Wunden; kein Gras jedoch, kein Baum, keine Strasse bewahren das Zeugnis davon.

-Vielleicht, das der Tag davon zeugt. Der Tag, der errötend sich verdüstert, das Gesicht von unseren dämmrigen Namen gerufen.

6.

Was ist ein junger und schöner Körper im Tod? Was ist ein alter, im Leben verwelkter Körper?
Es gibt den Körper nur für das Schuldgefühl.

7.

Was tötet oder wird getötet - ausser dem Körper?
Der Tod kennt allein den Körper.

8.

Alle Wege gehen vom Körper aus und führen uns zu ihm zurück.
Der Körper ist der Weg.

9.

Der Tod ist der Feind des Weges.

10.

Einmal alle Wege ausgeschritten, ist Gott ohne Körper. Die Sonne taucht das Universum in Licht. Nirgends wirst du eine Spur des Kreises finden; selbst ein Punkt wäre hier gegenstandslos.

Weisse des Textes.[796]

Jabès voegt hier in tien strofes het lichaam van hemzelf als vreemdeling in ballingschap, het lichaam van het joodse volk, het lichaam van de geliefden Sarah en Yukel, het lichaam dat gedood wordt en het lichaam van God bij elkaar. Een God die uiteindelijk oplost als alle wegen zijn gegaan. "Wenn wir die Transparenz denken könnten, können wir Gott denken."[797] Dit citaat uit het laatste boek van Jabès "Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm", een boek dat je samenvatting van heel zijn denken kunt noemen en een her-opnemen van zijn gedachten, spreekt over 'de transparantie denken' als middel om God te kunnen denken. 'Doorzichtigheid denken' die nodig is om God te denken. Hij zegt niet God ervaren of God zien. Maar hoe denk je transparantie? Is dat niet een onmogelijke opgave? Jabès is zelf niet religieus of godsdienstig. "Gelegentlich habe ich das Wort für Gott (Dieu) als d'yeux ("mit augen", "von Augen") geschrieben, um zu verdeutlichen, wie gross die Versuchung ist, mit den Augen, von Auge nach Gott zu forschen. Denn Gott stellt doch, nicht wahr, die allerhöchste Anforderung an das Sehen."[798] Jabès is gegrepen door God maar dan niet als een 'vrome' gelovige jood. Hij is ervan bezeten: "Ich bin besessen von Gott als einer Totalität. Das ist eine Sicht des Geistes: die Grenze, die man zu erreichen sucht und die man in Wahrheit nie erreicht. Oder besser; Man erreicht sie Stück für Stück - metonymisch. Die Totalität stellt die Fragen, und jedesmal antworetet das Fragment, das sich zur Antwort aufgerufen fühlt. […] Dieses Wort der Totalität, wie ich es verstehe, kann vielleicht nur in der stillen Ortlosigkeit der Wüste vernommen werden. Es ist nicht ein donnerndes Wort, das die Welt erbeben lässt, sondern ein so stilles Wort, dass das es umgehende Schweigen davon

zu sprechen beginnt. Ich habe diese Erfahrung so oft ich konnte gemacht, nicht als Anachoret oder Nomade, sondern als Mensch, der sich danach sehnt, sich zu 'depersonalisieren'. Bisweilen ging ich in die Sinai-Wüste, bisweilen hinter die Pyramiden von Kairo. Ich versenkte mich kilometerweit. Das dauerte zwei oder drei Tage. Kein Mensch ging vorbei. Eine schwer zu lebende Erfahrung, eine solche aber, durch die ich den Versuch wagte, mich dieser 'Person' in uns, die uns blockiert, zu entledigen. Ich strebte danach, aus einem Punkt völligen Vergessens neu geboren zu werden."[799]

In het woord God, woestijn en leegte komt dezelfde 'totaliteit' aan de orde die zich openbaart als de innerlijke dialoog wordt stilgezet - een dialoog die ons voortdurend in gesprek houdt en die nooit lijkt te stoppen - een dialoog als een reactie op de indrukken uit de wereld om ons heen en, zo vermoed ik, ook de basis voor ons begrip en ervaren van het ego. Vanuit de zekerheid van deze dialoog reageren wij ook naar anderen toe - in deze dialoog vormen wij ons een mening, een oordeel dat een vooroordeel kan blijken te zijn. In de woestijn heeft Jabès het gevoel dat hij 'gestript' wordt om maar eens een term uit het sloopbedrijf te gebruiken.
Volgens hem zijn er ook meerdere vormen van jodendom - ondanks de wet, de Tora, zijn er talloze manieren om het jodendom te leven. "Wenn es ein wahres Judentum gibt, so besteht es für mich in der Lehre des Fragens und in der Ablehung verfestigter Sicherheiten. Dieses Judentum zerstreut zu Beginn den Glauben an Gott: es ist ein atheistisches Judentum. Ich bin kein jüdischer Schriftsteller, ich bin Schriftsteller *und* Jude, und ich nenne Judentum den Versuch das Wort bis zum Unsagbaren zu treiben. 'Gott' ist für mich ein Wort des Wörterbuchs, ein faszinierendes Wort angesichts der hebräischen Tradition des Unaussprechbaren. Im Judentum sehe ich vor allem auch den tiefstmöglicheen Bezug zum Text: im Angesichts des Buches zu sein. In der Synagoge hatte ich den Eindruck, der Gesang modulierte das Wort 'Gott', wie um dessen Bedeutungen aufs äusserste zu spannen."[800]
In de bijbel komt een daad van God - waardoor hij zich als het ware terugtrekt uit de wereld - in een lied uit Deut. 32,30 sterk naar voren: "hij zei: *ik verberg mijn aanschijn voor hen*, ik wil zien wat hun toekomst zal zijn; want een geslacht van slinkse streken zijn zij, zonen zonder trouw in zich."
Dit afwenden van God van zijn volk, omdat het volk niet handelt volgens de geboden van God, maar achter vreemde goden aanloopt (het 'hoereert' met de goden uit het land,) staat in de bredere context van de geschiedenis van het volk die zal volgen na de intocht in het beloofde land. God zal zijn woede uiten en het volk verlaten. God spreekt dit uit tot Mozes en vermeldt dat Mozes zal gaan sterven. Vlak voor zijn dood ontvangt hij de tekst van een lied (in Deuteronomium 32) dat het volk moet leren en zich in de oren moet knopen. In feite is dit een realistisch toekomstvisioen dat aan Mozes wordt voorgehouden want het zal geschieden. De profeten leggen daar voortdurend getuigenis vanaf. Het is ook duidelijk dat deze tekst waarschijnlijk in de periode geschreven is waarin dit heeft plaatsgevonden, dus lang nadat het volk het beloofde land, na 40 jaar woestijn, binnenging.
Deut. 31,16-20 luidt: "Dan zegt de Ene tot Mozes: zie, jij gaat slapen bij je vaderen; opstaan zal deze gemeente en nahoereren de vreemde goden van het land in welks schoot hij nu komt; hij zal mij verlaten en mijn verbond verbreken dat ik met hem heb gesmeed; te dien dage zal mijn woede tegen hem oplaaien en zal ik hem verlaten; ik zal *mijn aanschijn voor hem verbergen* en hij zal tot etenswaar worden, en vele kwellingen en benauwingen zullen hem treffen; te dien dage zal hij zeggen: is het niet omdat mijn God mij niet nabij is dat mij deze kwalen hebben getroffen?
Maar ik, ik zal te dien dage *mijn aanschijn verbergen en verborgen houden* om al het kwaad dat hij heeft gedaan; omdat hij zich heeft gewend tot andere goden!
Welnu, schrijf voor u deze zang op en leer haar de zonen Israëls, leg haar in hun mond,- opdat ze voor mij zal wezen, deze zang, tot getuigenis tegen de zonen Israëls.
Wanneer ik hem zal brengen naar de bloedrode grond die ik heb gezworen aan zijn vaderen,- overvloeiend van melk en honing, en hij heeft gegeten, is verzadigd en is vet geworden,- en zal zich wenden tot andere goden en die dienen, mij verachten en het verbond met mij verbreken,-"[801]

Het meesterlijke aan deze tekst is dat het de verklaarders een middel een handen geeft om de negatieve situatie waarin de afwezigheid van God wordt ervaren niet alleen te

kunnen verklaren maar vooral ook om te betogen dat God soms zijn aangezicht verbergt. Het is een feit dat hij dat doet - en dat wij nu in een periode leven van God's verborgenheid of God's terugtrekking. Deze ervaring van het gevoel van een absolute God's afwezigheid is spaarzaam en sporadisch ter sprake gekomen in het werk van Theologen na de Tweede Wereldoorlog die geworsteld hebben met het thema van de vernietiging van de Joden en de af- en aanwezigheid van God.[802] Eeuwen eerder, in de kabbala, heeft Isaac Louria op een meer fundamenteel niveau, daar de term "tsimtsoum" voor bedacht; de 'algehele' terugtrekking van God zodat er ruimte kon ontstaan waarin de wereld geschapen kon worden en de schepping plaats kon vinden. Tijdens deze "tsimtsoum" beschrijft Louria een tweede fase in het proces: in de lege ruimte komt een straal van licht die "Adam Kadmon", dat wil zeggen de allereerste primaire 'mens', wordt genoemd - hij is een vorm van goddelijk licht die de essentie vormt van *l'en sof* (oneindige) in de ruimte, niet ruimte-vullend maar als een enkele gerichte straal. Dat licht verspreidt zich en wordt uiteindelijk in "vazen" of "vaten" bewaard die de kracht van het licht niet aankunnen en daarom breken. Dit breken wordt "chevira" genoemd. Een deel van het licht keert terug naar God, maar een deel verspreidt zich over de schepping (die dan nog steeds een lege ruimte is) als kleine vonken en vormt daarnaast het domein van de "Qlipa", in de termen van de kabbalisten, de "schil", "schelp", of "overzijde". Dit breken van de vazen veroorzaakt een desoriëntatie in de schepping en alles raakt in 'exil'. Vonk en ballingschap zijn termen die essentieel zijn voor dit denken van Louria.

De ballingschap geldt niet alleen voor het volk van Israël maar voor de totale kosmos. Marc Alain Ouaknin zegt dan ook dat de aanwezigheid van het goddelijke, de "chekhina", ontologisch gezien in ballingschap is. Dat is een revolutionair idee en alle onvolmaaktheid in de wereld kan vanuit dit feit worden verklaard. God woont niet in de wereld, God is afzijdig, hij heeft ruimte gemaakt in zichzelf opdat de wereld überhaupt kan bestaan. Met dit idee van ballingschap legt Louria ook een verklarend fundament onder de ballingschap van het joodse volk en hij verschaft hen de troost dat ze niet de enigen zijn. Ballingschap zit verweven in het hart van de schepping. Daarmee is ook onze opdracht duidelijk: het bevrijden van de vonken goddelijk licht uit de materie en de goddelijke zielen uit het domein van de "Qlipa" waarin zij zitten opgesloten. Dit proces noemt Louria "Tiqoun", herstel, reparatie, restauratie, reïntegratie en is daarmee het derde grote proces in het scheppings-systeem van Louria na "Tsimtsoum" en "chevira". In dit denken worden God en mens partners in de schepping. De mens wordt mede verantwoordelijk voor de geschiedenis van de wereld. Na het breken van de vazen/vaten is God begonnen met nieuw licht in de schepping te brengen en met het herstel van de wereld. De mens heeft daar een aandeel in. Een herstel dat niet is afgesloten en dat ook afhankelijk is van de menselijke bijdrage. Ouakin noemt de menselijke geschiedenis daarom de geschiedenis van *tiqoun*, dat wil zeggen het mislukken van *tiqoun*, want zonder dit mislukken zou de geschiedenis helemaal niet bestaan en zou de mens voltooid zijn, dat wil zeggen dood. De onmogelijkheid van het herstellen van *tiqoun*, de volledige reparatie, definieert de mens als een "être" "à être", een "zijn dat te zijn heeft", waarvan het doel niet is perfectie maar verbetering.

Op het niveau van het tekstcorpus van Louria vinden wij nog een beschrijving van een tweede soort van breken van de vazen, een tweede *tiqoun*. Dit vindt plaats als *adam harichone*, de eerste mens in de paradijstuin het (verboden) fruit scheidt van de boom en uit de tuin wordt gezet: zijn perfectie en voltooiing wordt daarmee teniet gedaan en is daarmee tevens het begin van de menselijke geschiedenis op aarde buiten de tuin. Het verzamelen van vonken van goddelijk licht is daarmee nog moeilijker geworden dan het eerst was want de menselijke zielen zijn hun bestemming kwijt geraakt in de goddelijke *chekhina* en zij zijn nu opgesloten in de *qlipot*, de schillen. Louria stelt dat de ziel van Adam bestaat uit 613 delen en elk deel is weer verdeeld over 613 kleinere delen ("wortels" "chorèch"); elk van die 'wortels' die de groten worden genoemd, zijn weer onderverdeeld in kleine 'wortels' of 'vonken' (*nitsotsot*). Elk van deze 'vonken' is een heilige individuele ziel. Als Adam zijn missie heeft voltooid, rusten alle zielen en vonken in zijn schoot. Samen hebben ze het grote herstel bewerkstelligd, *tiqoun*. Maar door het falen van Adam heeft hij dit grote herstel volledig om zeep geholpen. De zielen zijn verspreid geraakt over de schepping en opgesloten in de schil en vormen zo een *anti-Adam*, zoals er tegenover de *kant van de heiligheid* ook een *andere kant* bestaat. In het

systeem van Louria bestaat *tiqoun* uit twee handelingen: het verzamelen van goddelijke vonken na het moment dat de eerste keer de vaten braken en de vonken in de schillen raakten opgesloten; en het verzamelen van de heilige zielen die opgesloten raakten in de schillen en onderworpen aan de anti-Adam na de mislukking van Adam in de tuin. Beiden handelingen worden samengevat in het symbool van de "verheffing van de vonken". Ouaknin merkt op dat de kabbalisten op hun eigen wijze het scheppingsverhaal hebben gelezen en geïnterpreteerd. Hij vermeldt ook dat de Tora uit 613 geboden bestaat die overeenkomen met de 613 delen van de eerste Adam. Het vervullen van die geboden heeft dus ook met herstel te maken.[803]

De voorbeelden uit Deuteronomium en uit de kabbala van Louria maken duidelijk in welke traditie Jabès werkt en schrijft en zelf is hij in deze boeken gaan lezen om zijn afkomst nader te onderzoeken en te ontdekken of zijn intuïties hout snijden. In "Vom Buch zum Buch" een verzameling teksten die Jabès heeft samengesteld voor een Duits publiek zegt hij dat hij zijn ervaringen via het boek bemiddelt en door de fictie in het boek: "Warum nun aber diese Erfahrung durch die Fiktion vermitteln? Zunächst darum, weil wir selbst bloss Fiktion sind. Wir sind nichts anderes als die Vorstellung, die wir uns von uns selber machen. Die Fiktion erlaubte es mir ausserdem, die historische jüdische Dimension und ihr Drama in meine Bücher einzuführen. Ich bin vom Völkermord verschont geblieben. Ich halte mich für einen Überlebenden, nicht nur als Jude, sondern als Mensch."[804]

Het boek van de vragen bijvoorbeeld is een tot boek uitgegroeide vraag. Jabès stelt resoluut: geen antwoord! Want geen enkel antwoord - hoe overtuigend ook - zal ooit sterk genoeg zijn om voor alle tijden de vraag te kunnen weerstaan, die vroeg of laat het woord tot haar richt. Een gedachte die zo zeker is van zichzelf, dat ze zich om andere gedachten niet meer bekommert is als gedachte reeds dood, voordat ze geboren werd, zo schrijft Jabès. Elk doel is in feite bij het bereiken ervan al achterhaald. En Jabès stelt dat het beste politieke wapen de vraag is.[805] Het boek is doorgeefluik, leeg omhulsel voor veranderende gedachten, voor een wandeling naar de toekomst die niet vastligt. "Gott wird durch das Buch gerettet und gleichzeitig zerstört. Die Vokabel - in ihrer Herrlichkeit, in ihrem elend - lehrt es uns." "Gott is auf die Bürgschaft Seines Worts angewiesen, Das Wort auf die Bürgschaft Des Buchs." "Gott gibt zu lesen. Er liest nicht."[806]
En God schrijft ook geen boeken maar er zijn wel boeken die in zijn naam het woord voeren. Jabès citeert de verbijstering bij de Romeinen toen zij in zeventig na Christus na de verovering van Jeruzalem de tempel betraden en daar in het heiligste der heiligen, de meest intieme ruimte van de tempel, niets aantroffen. Hun woede en hun verbijstering waren volgens Jabès even groot. "Dass der Gott eines Königsvolkes unsichtbar war, dass dieses Volk mit solcher Inbrunst das Nichts anbeten konnte, stürtzte sie in gewaltige Verwirrung. Wie hatten die Juden aus ihrem Gott, aus ihrem Universum das Nichts machen können? Und aus ihrem Buch des Buch des Nichts? Wie hatten sie es wagen können, das Nichts auf die Höhe eines Gottes zu heben und die Welt auf ein Nichts zu reduzieren? Zum ersten Male sahen sich die Römer der okkulten Macht des Nichts ausgesetzt; sie entdeckten, dass im göttlichen Buch vom Nichtes geschrieben stand und dass die Wörter dieses Buch nur Vokabeln waren, die vergeblich das Nichts zu sagen suchten. Gott beschören, hiesse also das Nichts beschwören? Gott denken, hinterfragen, hiesse also das Nichts denken, befragen? Wenn in Anfang das Nichts ist, kann es keinen Anfang für die Welt geben. Die Welt fängt mit dem Anfang der Welt an, der, Anfang des Anfangs, also *nie angefangen hat*.
Hält Gott sich in diesem "nie angefangenen" auf? Ist unser Verhältnis zur Welt in erster Linie, und durch Gott hindurch, geprägt von einer Erwartung von der Welt und Hoffnung auf die Welt, welche jeden möglichen Anfang mit sich brächten?
Und ist meine Verantwortlichkeit gegenüber dem Nächtsten schliesslich nichts andere als Verantwortlichkeit für ein Werden, an dessen verborgenem und zitterndem Anfang des Nächste noch gar nicht stünde?"[807]

Het stellen van een vraag en het vervangen van de naam God door "niets" kan een verbijsterende ervaring zijn - vervang de naam van God in alle psalmen bijvoorbeeld door "niets" en onderga het effect van deze transpositie die in feite een radicale doordenking is van het gebod om God niet vast te leggen in welk beeld of woord ook.

Ook het begrip God is als het ware een vorm van vastleggen, al is het een soort van omhulsel, waarin een ieder zijn eigen betekenissen kan gieten.[808] Het “niets” als werkelijkheid is net zo verbijsterend als het zwijgen in de woestijn, de stilte, en het ondergaan daarvan. André Neher heeft het woord van God als zwijgen verwoordt in “De ballingschap van het woord. Van de stilte in de Bijbel tot de stilte van Auschwitz” en het spreken van God in: “Het wezen van de profetie”.[809] Twee boeken die mijn verstaan van de bijbel fundamenteel hebben beïnvloed. Maurice Blanchot reflecteert verder op dit “overdovende” zwijgen, deze stilte van het gruwelijk lot van de joden en de andere slachtoffers in de Tweede Wereldoorlog in “Die Schrift des Desasters” op een wijze die sterk aan Jabès doet denken en die zeker door hem is beïnvloed.[810]

“Das Gedicht ist einsam. Es ist einsam und unterwegs. Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben.”[811] Deze woorden van Paul Celan zijn op het leven en werk van Jabès van toepassing. Jabès heeft het schrijven, “ecrire”, de omhulling van de “crie” genoemd; de schreeuw zit er al in opgesloten en schrijven is krassen, ook de pijn zit erin. Jacques Derrida heeft in “ Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch” een poging ondernomen om na kennismaking met het werk van Jabès het “boek als lichaam en het lichaam als boek” te ontleden en op zijn wijze die hem zo eigen is, al lezende, mee te voltrekken. Daarin keren de thema’s die boven zijn genoemd terug en daarom vermeld ik slecht dit werk.[812]
Jabès zou je ook een pelgrim naar het licht kunnen noemen, die zijn boek inzet als een weg ernaar toe: “Bitter is onze teleurstelling, niet over de grenzen van het licht heen te kunnen. Schrijven is dan eigenlijk niets anders dan een beetje licht om de woorden verspreiden.” Schrijven is krassen - snijden - insnijden. Ik associeer hiermee: de schrijn – het monument, het schrijden, de voortgang ervan, de schreef, de lijn waarlangs, de schroef, het vastmaken van betekenissen, de stuwing, het drijft, schrijft je voort en maakt realiteit. Schraag, drager van betekenissen, schuren, betekenissen botsen en worden gepolijst, geschuurd. Schrijven als het leggen van de werkelijkheid op het procrustusbed van de schrijvende schrijver. De woorden zijn het concrete resultaat van dit proces, woorden die betekenissen bevatten. Ze verwijzen niet alleen maar, maar bevatten, zijn ook betekenis. En ze verhullen deze betekenis. Daarom eindig ik nu met deze tekst van Jabès die over onthulling gaat vanuit het perspectief van de voorhang van de tempel in Jeruzalem - waarachter zich het allerheiligste bevond en een voorhang die bij de kruisiging van Jezus scheurde:

Die gezogenen Vorhänge

Dumpfheit der Wörter wo Gott spricht; wohltuender Schatten bei gezogenen Vorhängen. In der dunklen Buchseite setzt die Zeile den Falz und den Traum fort, das Weisse zwischen den Zeilen.
Reb Rissel

1
-Die Hoffnung kommt auf der nächsten Seite. Schliess das Buch nicht.
-Ich habe sämtliche Seiten des Buchs gewendet, ohne der Hoffnung zu begegnen.
-Vielleicht ist die Hoffnung das Buch.

2
»In dem Zwiegespräch, das ich führe, ist die Antwort aufgehoben; manchmal aber ist die Frage das Aufblitzen der Antwort.
Mein Weg ist übersät von Kristallen.«
Reb Librad

Und Yukel sagt:

Wäre die Antwort möglich, so wandelte der Tod nicht an der Seite des Lebens, das Leben hätte keinen Schatten. Das All wäre Licht.
Der Widerspruch ist der Aufschrei der im Augenblick zerrissenen Seele.
Hat nicht Reb Sédra geschrieben: "Da hast du die Samenkörner für dein Feld: ein Lebenskorn, ein Todeskorn. Das Lebenskom wird deinen Tod nähren, das Todeskom wird dein Leben nähren."?

(»*Der Tod wird mich bezwingen. Nur im Nichts kann Gott mir Beistand leisten.*«
Reb Zeilein)[813]

6. Wereldbeeld en lichaam in de kunst

"Een landschap opnieuw verzinnen
nadat je het hebt gezien.
Ik zie het.
Ik sluit de ogen. Ik doe ze open.
Dat wat ik op dit ogenblik zie
is niet meer hetzelfde als dat van daarnet.
Maar als ik dàt schilder wat ik nu bekijk,
denkende aan dat wat ik niet zie,
dan zal het landschap dat ik schilder
lijken op een verzinsel."

Rafael Alberti[814]

De wereld van de kunst is bij uitstek de plaats in de geschiedenis van de mens waar het beeld van het lichaam en het beeld van de wereld bij elkaar komen. Naast de politieke aspiraties van filosofen en dictatoren die getracht hebben een beeld van de wereld en van de ideale mens te ontwerpen zijn de kunstenaars bij uitstek degenen die de vertaling moesten leveren in de vorm van een product. De meeste kunstenaars hebben zich dan ook niet ervoor geleend om handlanger te worden van een machthebber en diens wensen om te zetten in kunst. Maar er waren ook uitzonderingen: Leni Riefenstahl heeft een 'vrouw'-moedige poging gedaan om de wil van de nazi's (om hun doelen te bereiken) om te zetten in de taal van de film zoals de film "Triumph des Willens".[815] De beeldhouwer Arno Breker zette het idee van de ideale mens om in reusachtige beelden die bijna allen wilskracht en vooral spierkracht uitstraalden. In feite zou je op basis van deze "Kulturausserungen" kunnen spreken van een macho-taal gevat in krachtdadigheid - het lichaam is er een van de veroveraar van de wereld en de vrouw neemt hier deel aan vooral in de rol van moeder en (tijdelijke) opvoeder van de kinderen.[816] De geschiedenis is vol voorbeelden van man- en vrouw-beelden in hun respectievelijke rol in de samenleving: op seksueel, op maatschappelijk, op religieus en op cultureel gebied.[817] Leo Navratil heeft met zijn verzameling van werk van psychiatrische patiënten van de instelling Gugging laten zien dat wereldbeeld (erotiek, religie, maatschappij, cultuur) en kunst ook samenhangen in het werk van deze patiënten en dat de meest uitgesproken werelden aan de orde komen in hun schilderijen of teksten.[818] Werk van sommige van deze kunstenaars, zoals de zeer productieve Adolf Wölfli, is terecht gekomen op exposities, ook later nog na hun dood.[819] Ik noem ook deze richting in de kunst die nog niet zolang geleden erkenning heeft gekregen omdat hieruit blijkt hoe smal de grenzen zijn tussen kunst en "gekte" en absurde utopische projecten.
In dit hoofdstuk beperk ik mij tot enkele kunstenaars en tot een enkel thema waarbij vooral het lichaam in samenhang met een bepaald uitgangspunt of wereldbeeld een rol speelt. En ik werp ook nog een blik op toekomstige ontwikkelingen op dit terrein.

6.1 Wereldbeeld en kunst

"*Vodou* tracht, net als de bekende wereldreligies, antwoord te geven op belangrijke levensvragen, zoals die naar de zin van leven en dood. Van een centrale liturgische autoriteit, te vergelijken met bijvoorbeeld de Paus, die voor alle gelovigen dezelfde regels en wetten voorschrijft voor de invulling van het geestelijk leven, is geen sprake. Het individu heeft een grote speelruimte om op basis van een aantal fundamentele principes en rituelen zijn of haar eigen religieuze beleving inhoud en richting te geven. Deze manoeuvreerruimte ziet men ook terug bij de verschillende *lakous (de uitgebreide familie binnen een dorpsgemeenschap)*, die op basis van eigen behoeften en voorkeuren accenten leggen in de rituele praktijk."[820] Deze woorden stammen uit "Roots & More. De reis van de geesten", een boekwerk ter gelegenheid van een tentoonstelling met dezelfde titel in het Afrika Museum te Berg en Dal. Een catalogus waarvan de auteurs zich de

moeite getroosten een deel van de complexe wereld van de vodou uit te leggen aan buitenstaanders. Deze woorden maken duidelijk dat religie een zaak is van individuele vrijheid. Vodou is bij uitstek een vorm van religieus bewustzijn dat zich wil uiten op een lichaamsbetrokken wijze: het hele lichaam doet mee want het is niet alleen een kwestie van toekijken of luisteren maar vooral van ondergaan. Nog niet zo lang geleden zijn de werken van kunstenaars, die in deze traditie van de vodou ontstaan zijn, in Europa bekend geworden.[821] Enkele voortrekkers hebben hier baanbrekend werk verricht en in het Afrika Museum is men een van de eersten op dit terrein. Vandaar ook dat ik hierbij stil blijf staan. Niet Westerse-kunst die eeuwenlang als minderwaardig of niet als kunst werd beschouwd omdat het niet in de canon paste van de Westerse opvattingen over kunst krijgt nu opeens een eigen status. Een groot deel van deze kunstvoorwerpen hebben ook een andere achtergrond - als maskers, beelden of kleine altaren maakten ze deel uit van een ceremonieel - of van een praktijk waarin gedanst werd of aan de goden offers werden gebracht. Het zijn dus ook religieuze objecten.

"*Vodou* is een smeltkroes van religieuze geloofsovertuigingen en praktijken, afkomstig van diverse Afrikaanse volken die in slavernij zijn gebracht. het zijn echter men de name de 'Arada' (waaronder de Fon en Ewe) en de Yoruba - bevolkingsgroepen die grote overeenkomsten vertonen in hun religieuze wereldbeschouwing - die een belangrijk stempel hebben gedrukt op de ontwikkeling van *vodou*. Zo zijn in het Haïtiaanse pantheon vele goden terug te vinden die hun oorsprong hebben bij de Fon, Ewe en Yoruba, maar onder een andere naam voorleven op Haïti. Ook de term *vodou* is direct afgeleid van een begrip uit de Fon-taal, namelijk *vodun* of *vodu*, wat zoveel betekent als 'kracht', 'geest', 'energie'. […] In essentie is *vodou* monotheïstisch: men gelooft in een Schepper van het universum, een ultieme spirituele entiteit en goddelijke kracht met de naam Gran Met (Goede God), Bondié of Bondyé (analoog aan Oludumare in *santería = gebaseerd op de Yoruba*). Voor de gelovige is de afstand tot deze ultieme god echter nauwelijks te overbruggen. Veel toegankelijker zijn de goden aan wie het universum en alles wat zich daarbinnen bevindt is overgedragen. Zij zijn als het ware de 'managers' in de kosmos met wie het goed 'onderhandelen' is, mits ze op de juiste wijze worden benaderd. Dienstbaarheid aan dit pantheon van krachtige goden is voor de gelovige de grondslag van de dagelijkse religieuze praktijk. De *Iwa* (*goden*) kunnen zich net als de *orichas (manifestatie van het goddelijke)* in *santería* in verschillende 'verschijningen of 'avatars' manifesteren, met ieder zo zijn (eigen)aardigheden. Ze kunnen loyaal en vergevingsgezind zijn, maar ook wispelturig en veeleisend; en ze stellen het op prijs als de gelovige rekening houdt met hun voorkeuren voor bepaalde kleuren, attributen en spijzen. Via de *Iwa* worden de Schepper-God, voorouders, geestwezens en gelovigen met elkaar verbonden in een spirituele gemeenschap."[822]

"The true artist helps the world by revealing mystic truths"[823] ('De ware kunstenaar helpt de wereld door mystieke waarheden te openbaren'), zo luidt de tekst in een beroemd neonwerk van Bruce Nauman (Window or Wall Sign, 1967)"[824] Kunstenaars die in de vodou-traditie staan, of beter gezegd die ook een religieuze rol vervullen, anticiperen aan de religieuze rituelen, lezen de spirituele werkelijkheid als inspiratiebron voor hun werk. Vodou is net als andere vormen van religieuze betrokkenheid een manier om de universele krachten en energieën, gemanifesteerd in goden of in andere vormen van sacrale objecten te interpreteren, te duiden, kortom te lezen. Deze kunst vraagt om engagement - vrijblijvendheid, het idee van *l'art pour l'art* is hier helemaal vreemd aan. Er staat veel op het spel: namelijk de eigen religieuze en spirituele basis, en de route die men inslaat om het leven gestalte te geven in de complexe context en onzekerheid van alledag. Ik kan me heel goed voorstellen dat extreme omstandigheden zoals slavernij, armoede, natuurrampen, onmenselijkheid in de contacten met de zich als absoluut gedragende corrupte heersers een rol spelen in het denken en het wereldbeeld waarbij men zijn hoop vestigt op (goddelijke) krachten buiten het eigen lichaam. "Het sadisme van plantage eigenaren - oren afsnijden of mensen aan hun vastgespijkerde oor ophangen, buskruit in de anus van een slaaf stoppen en die vervolgens aansteken - tart de verbeelding." Ook B. Traven doet daar uitgebreid verslag van maar dan in een indiaanse context vooral in Mexico.[825] Het enige waar de slaaf op kon bouwen was zijn innerlijke wereld. Het kan een vorm van magisch denken worden genoemd die ons allen vertrouwd is, maar ik vermoed dat het hier nog verder gaat omdat ook de inspiratie van

een periode voorafgaande aan de slavernij een rol speelt in de vorm van de uit Afrika geïmporteerde religieuze gebruiken en opvattingen. Kunstuitingen zijn dus altijd ook getuigenissen van die levenservaring en maatschappelijke en religieuze context. Vandaar ook dat ik hierbij stil sta omdat kunst zonder deze betrokkenheid en wortels eigenlijk geen kunst genoemd mag worden. Het zijn dan eerder vormen van een artefact, misschien mooi gemaakt maar zonder bezieling, net zoals de gebruiksvoorwerpen die wij in onze keuken gebruiken, maar waar we geen verdere waarde aan toekennen. Het is dan ook meer dan typisch dat kunstenaars deze voorwerpen, uit het dagelijks leven bijvoorbeeld, in grotere dimensies gepresenteerd hebben als een vorm van kunst: de uitvergrootte dagelijkse realiteit.
De kunstenaar Frantz Augustin Zéphirin (Haïti 1968) schildert doeken die volledig gevuld zijn met mensen, dieren en *Iwa* (goden/geesten). "Zéphirin noemt zichzelf 'historisch animalist': zijn onderwerpen mengen *vodou*-elementen met historische gebeurtenissen (zoals de interventies van de Verenigde Staten). Uiterste gedetailleerd en met een volledige invulling van zowel figuren als omgeving, toont hij een door-en-door bezielde wereld, zinderend van energie. De zichtbare wereld en 'de andere wereld' staan duidelijk in contact. Het esoterische adagium 'zo boven, zo beneden' wordt in Zéphirins schilderijen aanschouwelijk gemaakt. Zijn voorstelling van het *laatste avondmaal* toont meer figuren dan bij dat onderwerp gebruikelijk is: achter Jezus met zijn discipelen en op de voorgrond bevinden zich geestwezens. De energieën van de *Iwa* zijn aangetrokken tot dit tot het uiterste 'geladen' moment. Met een visionaire kracht mengt Zépherin als vanzelfsprekend *vodou* en christelijke thematiek. Zijn voorstellingen zijn veel meer dan een illustratie van religieuze verhalen, het zijn vensters op de wereld."[826]

Santiago Rodríguez Olazábal (1955), priester van de *regla de ifá* (een priesterkaste uitsluitend aan mannen voorbehouden die ingewijd zijn in santería) maakt installaties en afbeeldingen waarin de rituelen worden uitgebeeld maar waarin ook de gestalte van de mens een prominente plaats inneemt. Om zijn werk te kunnen verstaan is het belangrijk om de codes te kennen die meespelen, zoals wit, de kleur is van helder inzicht, gezondheid en geluk en rood de kleur is van magische kracht.[827] Het Afrika Museum bevat verschillende werken van zijn hand. In een van hen, "Yo despleguélas elas" (Ik ontvouw de zielen) uit 1997 draagt de figuur een afgesloten pot: "Het beeld van een kleine man, blijkens de witte verf op het hoofd en bovenlichaam en het rode kruis op zijn voorhoofd een ingewijde, die zich zonder angst of twijfel laat leiden door een mysterieuze pot. De pot is gesloten en met een ketting omwonden; de man houdt een strakgespannen touw vast dat aan de ketting is geknoopt. Het is zijn kompas. Achter hem is een zeil ontvouwd waarop een hemeldraak is geschilderd. De man staat op een eiland van zwarte aarde, omgeven door een rand van scherpe glasscherven. "Deze man behoedt de heilige geheimen die hij van zijn voorouders erfde. Hij leeft, hij heeft verwachtingen, hij voelt de beperkingen niet van het leven op het kleine eiland." schreef Olazábal…"[828]
Deze pot is een soort van amulet dat op Cuba *prenda* ('juweel') wordt genoemd of *nganga* en bestaat uit ijzer of het is een ketel met inhoud. De naam verwijs niet alleen naar de pot maar ook naar de bovennatuurlijke kracht die erin zetelt. Deze potten komen ook voor in de Egyptische en Assyrische culturen waar krachten in deze potten worden vastgehouden, zoals de oorlogsgod Ares die in Griekenland in een bronzen ketel gevangen werd gehouden.[829] Denk aan dit verband ook aan het beeld van de geest in de fles. Olazábal zelf zegt over zijn werk en zijn houding het volgende: "Sinds zeer jeugdige leeftijd ben ik altijd een actief gelovige geweest, een ingewijde in de eredienst van de godin Oshún, de *orisha* van de liefde, en van de dreigende god Ogún. Ik werd ingewijd in de meest intieme geheimen van de ceremoniën, riten en gebruiken, in de manieren van bidden, zegenen en vragen om zegen.(…) Het doel van mijn werk, de reden van mijn bestaan, wordt gekenmerkt door een directe en bewuste houding tot deze wortels."[830]

In een ander werk "El aliento del leopardo" (De adem van de luipaard) uit 1998, "is de geestelijke band tussen een liggende figuur en een boven hem staande luipaard navoelbaar - het werk lijkt de overgang aan te geven van de ziel van een stervende naar een andere dimensie."[831] De luipaard staat voor volgens de overlevering van de *Ekpe*, (een genootschap van mannen betrokken bij begrafenisrituelen, handhaving van de sociale orde en rechtspraak) voor een wezen, genaamd *Ekpe* uit de ongetemde natuur

dat de mensen kon bedreigen en daarom gevreesd werd. "Dit wezen wordt voorgesteld als een dier met strepen op de vacht. Het traditionele maskerkostuum bij het Efik-volk bijvoorbeeld was dan ook doorgaans zwart/rood/geel gestreept. De term *Ekpe* betekent ook 'luipaard', wat in de kostuums terug kan komen in het blokpatroon als verwijzing naar luipaardvlekken. Tegelijkertijd refereert *Ekpe* aan een goddelijke 'primordiale' entiteit, aan wiens heilige 'stem' het genootschap gevolg dient te geven."[832] Het doet ook denken aan de Afrikaanse luipaardmannen die een geheim genootschap vormden en die aanleiding gegeven hebben voor veel (fantasierijke) verhalen. Op de afbeelding van de man op de grond, gebonden met rode touwen zodat hij zich absoluut niet kan bewegen, staat de luipaard achter hem en ademt over het hoofd van de man. De man met een wit hoofd is bedekt met kleine witte kruisjes - aan zijn voeten een groter kruis. Hij wordt omgeven door kleine witte bollen die ook op de rode touwen staan. Het is een werk dat een transformatie beschrijft waarbij de luipaard ook doet denken aan een totum of volgens het bovenstaande aan de godheid die de adem terughaalt, die de ziel van de dode weer ontvangt. Maar hoe dood is de man?[833] Misschien is hij wel in een totaal stadium van 'verlicht' zijn, van ultieme helderheid nu hij deelgenoot wordt aan de geheimen van de luipaard, de natuurlijke kracht in het leven. De dood, als hier al sprake van is, is dus een transformatie, een doorgangsstadium, de kracht gaat niet verloren. In die zin verstaan is het 'louteringsgraf', een kunstproject in de tuin van de Studentenkerk in 2009-2010, een uitnodiging om een tijd door te brengen in een open graf, als een memento mori, om na te denken over richting en zin van je leven, ook een uitnodiging tot transformatie. In feite dus ook een ritueel dat past in dit denken. Het liggende lichaam is dus uitdrukking van gevangen zijn, gebonden zijn, gestorven zijn maar het is niet echt dood: als de banden worden verbroken kan het als verlichte geest herrijzen. In die zin is de verbeelding van Olazábal met de luipaard ook een vorm van opstandingsgeloof.

Een andere schilder uit een andere tijd en een andere context die hier veel mee bezig is geweest en waarvan de schilderijen vol zitten met lichamen van mensen en monsters is Jeroen Bosch. Over hem is heel veel geschreven omdat zijn werk veel vragen oproept ten aanzien van de betekenis van zijn beeldentaal. Veel theorieën zijn geopperd over deze betekenissen. Zo zou hij in het geheim de religie van de Katharen aanhangen[834]en dus een ketter zijn en esoterische boodschappen in zijn werk hebben verstopt. Dit genoopte anderen weer om een interpretatie van zijn werk te geven die al deze hypothesen wilden ontkrachten.[835] Hoe het ook zij, duidelijk is wel dat Bosch met zijn beeldtaal een universum oproept dat tot op de dag van vandaag fascineert en de geesten bezig houdt. Er zijn maar weinig kunstenaars in de geschiedenis die dat zo is gelukt. Moeilijk is het gegeven dat wij honderden jaren later leven. Hoewel veel historisch onderzoek nieuwe feiten aan het licht brengt in relatie met interpretaties en beeldtaal rond symbolen, gebruiken en rituelen, staan blijft dat wij in een andere tijd leven met andere verwachtingen en een ander wereldbeeld. Een werk bijvoorbeeld als "De tuin der lusten" roept, hoewel wij in een maatschappij leven waarin via reclame bijna elke vorm van lust gepropageerd wordt, toch bevreemding op, niet in het minst omdat wij de lusten niet botvieren in een tuin met honderden anderen en vol vreemde voorwerpen in een kermisachtige omgeving; en ook niet geaccentueerd door een afbeelding van het paradijselijke begin en een hels einde. Opvallend in het middenpaneel, zijn de sferen of omhulsels waarin veel figuren vertoeven. De figuren komen ergens uit of ze gaan ergens binnen: allemaal ronde en vaak doorzichtige vormen, blazen, bollen, kappen. Het lijkt alsof de lust vooral uit fruit eten bestaat, waarbij allerlei dieren meedoen. De overheersende geometrische vorm is hier de cirkel. Op het linker paneel, de schepping treffen we Adam en Eva en hun schepper niet in het midden aan maar onder het midden. Een op Jezus gelijkende God neemt een zwevende Eva bij de hand en een afwachtend Adam kijkt zittend toe, terwijl de vogels op de voorgrond zichzelf bezig houden. De paradijsboom is een soort exotische jucca zoals wij die uit het tuincentrum kennen.
In het midden staat een vleeskleurige fontein met in het midden een uiltje dat de wereld inkijkt. Een symbool dat positief en negatief in zijn werk wordt gewaardeerd door de commentatoren afhankelijk van hun eigen bronnen uit die tijd.[836] Een groot boekwerk over zijn schilderijen biedt de gelegenheid om deze beelden ook in detail te kunnen bekijken.[837] Bosch is ook gefascineerd door glas zoals de buizen op het scheppingstafereel onder de bron en op het middenpaneel waar mensen of vogels

gevangen in glas zitten. Allerlei parels en sieraden zoals kralen lijken er onder de fontein te liggen. Ook hier absurditeiten: een hond op twee poten naast de giraf, een hagedis die met meerdere koppen uit het water klimt. Net zoals een vogel met meer koppen en een soort eend die een boek leest. Een vliegende vis, de eenhoorn, reptielen zoals kikkers en padden, ze zijn vertegenwoordigd, net zoals een onbekende vogel die een reptiel verslindt in zijn brede bek. In het middenpaneel wordt dit alleen maar erger om te eindigen in het slotpaneel rechts, waar de lichamen als het ware verwerkt worden door de aanwezige monsters. In het middenpaneel voeden de mensen zich nog met allerlei vruchten, in het rechterpaneel zijn ze zelf voedsel geworden.

Waarschijnlijk was zijn werk ook in zijn tijd behoorlijk grensverleggend en heeft hij ook kritiek gekregen op deze voorstellingen, zoals misschien de suggestie van geslachtelijke vermengingen tussen blank en zwart en het uitbundige karakter van de ruiters die op allerlei dieren en in allerlei standen rondjes rijden om de vijver op het middenpaneel.
De buitenkant (of achterkant) van de panelen (als ze zijn dichtgeklapt) bevatten een afbeelding van een ronde aarde in grijstinten: ze doen iets vermoeden wat binnen in de wereld schuilt, maar dat wordt pas echt zichtbaar als de deuren opengaan. Het is een soort sfeer die uit deze buitenkant/achterkant naar voren komt van 'stilte voor de storm', in ieder geval de stormachtige indruk die de binnenkant zal losmaken op de toeschouwer, een prachtige en spannende manier van amusement, bedacht door de schilder. Helemaal links in de hoek zit God de schepper, om deze wereld in statu nascendi aan het oog van de toeschouwer te ontvouwen. Waarschijnlijk heeft Bosch op deze buitenkant het begin van de schepping verbeeldt.
Ironie spreekt ook uit sommige andere afbeeldingen zoals Antonius die door de lucht zweeft, terwijl de duivelse figuren erop wijzen dat hem een minder aardig loon te wachten staat (afgebeeld op de triptiek van de verzoeking van St. Antonius - linker vleugel). Op dit schilderij pakt Bosch nog eens goed uit om de aardse verzoekingen te verbeelden. De arme Antonius is er in opgesloten en strekt zijn hand in de vorm van een zegenend kruisgebaar met twee vingers. Binnen in de ruimte (van wat het binnenste van een toren lijkt) voor hem de Christus die op het kruisbeeld wijst. Daarnaast de afgebrokkelde zuil of buitenkant van de toren met voorstellingen uit Tenach, over Mozes die de tien geboden ontvangt, het ouden kalf, daaronder een aap op de troon die geschenken ontvangt en daaronder de verspieders van het beloofde land met een tros druiven die zo zwaar is dat ze hem aan een stok moeten dragen. Antonius blijft niets bespaard zo lijkt het.
Een van de mooiste afbeeldingen van Jezus vind ik de "Doornen kroning". Daarin lijkt het gelaat sterk op dat van zijn moeder die op het schilderij "De aanbidding van het kind" zeer subtiel in beeld is gebracht, in mijn ogen, een van de mooiste portretten van Maria, waarin het gewone van Maria en haar ingetogen toewijding vanaf straalt. Een schilderij dat niet zo vaak in boeken wordt afgebeeld.[838]
Samenvattend leggen de afgebeelde lichamen uit het werk van Jeroen Bosch vooral getuigenis af van de krachten die in de wereld spelen en waarvan zij speelbal zijn. Het is een wereld waarin het lichaam deel uitmaakt van een groter geheel waarin het zich maar staande moet zien te houden. De vele afbeeldingen van eremieten en verzoekingen wijzen daarop. Het leven doet met de mens wat het wil als deze niet heel bewust keuzes maakt en die keuzes kosten heel wat offers want de wereld biedt in zijn onstuimigheid tal van andere mogelijkheden inclusief de eindafrekening, de verdoeming. Dat komt sterk uit dit werk naar voren. De kunst wordt hier dus ingezet om die boodschap te verkondigen.

6.2 Lichaam en kunst

Het menselijk lichaam is waarschijnlijk het meest weergegeven object in de wereld van de kunsten.[839] In de dans doet het lichaam zelf mee en ook op het theater of in de film. Op de foto doet het even mee (hoewel een sessie lang kan duren) - op het schilderij is het alleen afgebeeld. Het lichaam spreekt een eigen taal, een lichaamstaal.[840] Een aantal kunstenaars gaat op een bijzondere wijze om met het lichaam. Dat zijn naast de kunstenaars die vallen onder het zogenaamde "Body-art" idee, zij die hun eigen lichaam inzetten en gebruiken om iets te laten zien, ook de kunstenaars die met bijzondere

situaties werken waarin het lichaam zichtbaar wordt op een wijze die wij in het dagelijks leven niet zo vaak aantreffen. Een van hen is Arnulf Rainer. "Arnulf Rainer ist ein Phänomen, das zahlreiche Zeitgenossen verwirrt und schockiert. Die Vielfalit seines künstlerischen Ausdrucks ist stupend. […] Von Anfang an beschäftigt er sich mit Kunst der Geisteskranken, sammelt sie. Die Maskenserie (1966 bis 1968) greift in der düsteren Verworrenheit ihrer Sprache auf die frühesten Arbeiten zurück und verweist zugleich auf die kommenden Entwicklung, die Auseinandersetzung mit Mimik und Gestik. 1968 beginnt Rainer, vor dem Fotoapparat zu posieren, übermalt dann Fotos seines Gesichtes und Körpers, versucht sich mit gestischen Finger- und Fussmalereien. Studien von Farnen und Würmern werden übermalt (1975), ebenso ekstatische Akte und Totenmasken. "Untergrundarchitektur" erschreckt in ihrer Düsterkeit. Ein Ende der Innovationen ist nicht abzusehen."[841]

Rainer blijft op zoek, houdt nooit op, is voortdurend op weg. Hij is vaak bezig met zichzelf als thema waarbij hij ook de meest lelijke poses aanneemt. Hij kijkt in de afgrond van zijn eigen innerlijk zo Günther Rombold over hem. Rainer is bezig met een ontmaskering, datgene openbaren wat achter het masker van het gezicht schuil gaat. Daarnaast maakt hij dodenmaskers, gezichten die zijn gestorven en die een grote rust uitstralen. "Wir wenden uns einer anderen Werkgruppe zu, die bei vielen, die Rainer sonst schätzen, auf Befremden und Missverständnis stösst: die Arbeiten zum Thema Kreuz. Es handelt sich um etwa fünfzig Zeichnungen, Radierungen und Ölbilder aus mehr als zwanzig Jahren. Sie begleiten das gesamte Schaffen Rainers (sieht man von den allerersten Jahren ab) und spiegeln die verschiedensten Tendenzen im seinem Werk. Die ersten Zeichnungen stammen aus dem Jahre 1954; bei ihnen ist die Christusgestallt Ausgangspunkt. Es finden sich auch "Christusköpfe", Übermalungen des Fotos einer romanischen Plastik. Doch ist in die meisten Arbeiten das Kreuz selbst, die Figur "Kreuz", Ausgangspunkt und Thema der Auseinandersetzung. Die Umgrenzung ist in jedem Bild anders, es kann der Längs- oder der Querbalken betont sein. Wie im übrigen Werk Rainers dominiert Schwarz. Doch es gibt auch Bilder, in denen Farben expressiv eingesetzt werden; wir stossen auf die Klänge Schwarz/Rot, Schwarz/Ocker und Rot/Gelb. Zwischen der streng geometrische Form und der rinnenden Farbe besteht eine starke Spannung; es werden Assoziationen und das am Kreuz vergossene Blut geweckt."[842]

Rombold stelt dat Rainer op weg is naar een soort innerlijke rust die hij tot nu toe alleen denkt te kunnen bereiken door over afbeeldingen heen te schilderen. Rombold wijst er ook op dat er verwantschap is met uitspraken uit de mystiek zoals "De donkere nacht" een gedicht van Johannes van het Kruis. Rainer is door het "donkere vuur" gegaan (een term uit de alchemie) - op zoek naar het verbinden van de tegendelen, de eenheid van identiteit en niet-identiteit. Volgens Rombold is het kruis het teken van deze identiteit waar boven-beneden/links-rechts bij elkaar komen. Het is een antropologisch oersymbool, beeld van de mens die rechtop staat. In het Christendom is dit kruis ook het symbool geworden voor de transformatie van leven naar dood en van dood naar leven. Rombold wijst erop dat de identificatie met het kruis ook kan leiden tot de identificatie met de eigen dood en het lijden dat daaraan vooraf gaat.[843] Rainer heeft ook een serie dodenmaskers gemaakt waarover hij zelf zegt: "In dieser Totenmaskenserie kommen direkt (und indirekt als Metapher) spirituelle und gestalterische Prinzipien zum Tragen, die für mein Werk im Laufe seiner Entwicklung wichtig wurden: Auslöschung, Abwendung, Tabuberührung, clownesker Übermut, das Quasi-Sakrale, die Entrückung, Sterbeneugier, Todesmystik usw."[844]
Rainer probeert zo, volgens Rombold, nadat hij lang bezig is geweest met zijn eigen gezicht, door te dringen in de kern ervan, voorbij aan alle ijdelheid en buitenkant. Uiteindelijk concentreert hij zich ook op het gelaat van anderen en met name het dodenmasker. De afbeeldingen die hij in handen krijgt van zowel heiligen als niet-heiligen laten zien dat de eerste groep een andere uitstraling heeft - minder oppervlakkig, minder leeg en verfijnd zoals de dodenmasker van politici, militairen en managers. Rainer is dus bezig met zijn dood en de dood van anderen, dat is zijn thema; Rainer hierover: "Der Tod gibt jedem fragmentarischen Lebenswerk Endgültigkeit, jedem fertigen Bild fragmentarischen Charakter. Alles wird durch ihn zum provisorischen Anlauf. Er ist das Hauptwerk, da er das Mass aufstellt."[845] Met de dood als horizon krijgt het werk van

Rainer extra lading maar ook een zekere tragiek omdat in het licht van de dood elk werk in zekere zin fragment blijft, zo Rombold, omdat het laatste niet gezegd kan worden, noch verbeeld. Arnulf Rainer is dus een kunstenaar die zich wil laten gezeggen door de ervaring van de dood en die eigenlijk achter het masker zou willen kijken. Een poging die velen niet zullen willen navolgen omdat ze misschien te ver weg voert van het leven. Noodgedwongen blijft het werk van Rainer daarom ook symbolisch - oog in oog met een mogelijke transformatie die de dood is - voorgesteld in een teken dat kunstwerk heet.

Naar aanleiding van het thema symbool in kunst en religie schrijft Rainer Volp over: "Symbole als Zeichen der Teilhabe: "Körpergedächtnis" - Die höchste Fähigkeit des Menschen ist seine grösste Gefahrdung: nämlich Zeichen zu setzen für etwas, was *nicht* anwesen ist und aus ihnen ein eigenes Universum zu bauen, eine zweite Wirklichkeit. Was denn ist Kultur - gegenüber der Natur - anderes? Verleugnet jedoch eine Kultur die erste Wirklichkeit, den Leib des Menschen, dann wird sie unvernünftig, weil das Gefühl der Teilhabe an einer Situation, das leiblich Angrenzende fehlt. Der Abbau leiblicher Erfahrung hat auch die Kunst heimgesucht; vom Verbotsschild in den Museen "Bitte nicht berühren" war es ein Weiter Weg bis zu jenen Happenings mit körperlichen Erfahrungen. In der Verzweiflung darüber, dass der Mensch platonisch seinen eigenen Körper zwar pflegt, nicht mehr aber als leibhaftigen Botschafter der Schöpfung versteht, sind die Aktionisten der Kunstszene immer weiter gegangen: Hatte noch Joseph Beuys allgemeine Materialien wie Fett und Filz und gelegentlich die Aktion seines eigenen Körpers in die symbolische Darstellung einbezogen, so bedienten sich die Vertreter des sogenannten "Wiener Aktionismus" (Muehl, Nitsch, Brus und Schwarzkogler) wirklichen geschlachteten Fleisches. In der Ausstellung des Niederrheinischen Kunstvereins im letzten Oktober wurden von Peter Gilles Aktionen, Installationen und Objekte gezeigt unter dem Titel "Am eigenen Leibe". Es hinterblieben Spuren von Grenzsituationen, die der Künstler bis hin zu einem tatsächlichen Herzkollaps hinterlassen hat; der Kollaps und seine Spuren (auch Blut) standen stellvertretend und partizipierend - also symbolisch - für Krankheit, Tod, Schlaf und Wiedergeburt. In derselben Ausstellung, die den Titel trug "Wunde zwischen Tag und Nacht" identifizierte sich Herbert Falken in neuen Bildern mit Christus auch im *leiblichen* Sinn; man sah Schriften von Körpern; die man so schnell nicht abschütteln kann, sozusagen eine Art Körpergedächtnis. Künstler wehren sich dagegen, dass die Zeichen ihren Sinnzusammenhang verloren haben, protestieren gegen eine "Zeichenwelt des Nihilismus" und fordern auf, "in die Ordnung der Tensoren" (Körperantennen) einzutreten, ins Kraftfeld des körperlich Spürbaren. Gegenüber einer Welt blosser Abmachungen, der einzig die Probleme der Steuerung noch von Belang zu sein scheinen, gegenüber Zeichen, die nur noch Medien der Verweisung sind, sucht man *Körpergedächtnis*. Zeichen nicht mehr als Muster ohne Wert, sondern als "universale Tätowierung" (Jean Francoise Lyotard) - eine neue Ideologie der Materialgerechtigkeit? Soll das Körpergedächtnis alle Abmachungen verdrängen? Die Fragen gelten auch der Religion, welche doch den Leib als Zeichen der Teilhabe am Ursprungsgeschehen, dem Tod und der Auferstehung Jesu, in den Mittelpunkt ihres Zeichenuniversums stellt."[846]

Symbolen bemiddelen tussen werkelijkheid en subject dat ervarend waarneemt. Het lichaam is én instrument én zelf symbool in dit proces. Een pleidooi voor een lichamelijke herinnering aan en van de werkelijkheid wordt door deze kunstenaars kracht bijgezet door extreme acties die het publiek kunnen schokkeren. Maar in feite is ook deze nieuwe herinnering weer een toevoeging aan alles wat reeds met het lichaam gebeurt in het dagelijkse leven. In dit licht kan ziekte bijvoorbeeld, vergezeld van een proces van aftakeling van het lichaam, ook als zo'n "actie" met symboolwaarde worden gezien.[847] De reclamecampagne die op dit moment op borden naast de weg wordt gevoerd met als inhoud beelden van mensen die wel ziek zijn (kanker) maar nog niet afgeschreven en die daarop met teksten attent maken is zo'n doorgevoerde actie. Minder bloederig en concreet misschien, maar het gaat wel om de symboolwaarde ervan en het feit dat kanker=dood wordt ervaren door de omgeving van de zieke. Ware dit niet zo urgent dan is deze reclamecampagne smakeloos.
In analogie aan niet-plaatsen, "Nicht-Orte", plekken die uitwisselbaar zijn met elkaar en zich in niets onderscheiden van elkaar, kan men misschien ook spreken van niet-lichamen: lichamen die onderling uitwisselbaar zijn. In de oorlogen geldt een zekere mate van uitwisselbaarheid en zijn lichamen niet-lichamen omdat ze willekeurig waar

kunnen worden ingezet om als kanonnenvlees te dienen. In feite is de waarneming van een grote massa ook een waarneming van niet-lichamen, zeker als die vanaf grote afstand wordt bekeken; zo zijn de burgers van een stad die gebombardeerd wordt vanaf grote hoogte niet-lichamen; ze tellen niet mee, hun leven doet er niet toe. Hetzelfde idee komt aan het licht als wij het hebben over rassen, kleuren van groepen en volken. Dan is het lichaam eigenlijk verdwenen achter de horizon van het abstracte begrip. Kunstenaars reageren hierop door het lichaam opnieuw tot leven te wekken in hun werk. In een interview met kunstenaars die begaan zijn met het verlies of de veronachtzaming van het lichaam komt dit ter sprake.[848] Zoals boven gesproken is over het uitgerekte en verzadigde lichaam spreekt Antony Gormley over het onbekende lichaam met donkere binnenruimtes die potentie bevatten. De reductie van het lichaam, de terugtrekking van het lichaam door de ontwikkelingen van de moderne techniek (bijvoorbeeld achter de computer) wordt ook zichtbaar in een door hem opgemerkte vreemde analogie: hoe sneller we ons voortbewegen hoe kleiner de rol van de beweging van het lichaam wordt - met als slotakkoord de astronaut die ingepakt als een mummie door de ruimte zweeft. Het lichaam wordt "begraven" onder de technische toepassingen.[849]

Op het ideologische vlak en op het terrein van maatschappij en religie wordt dit zichtbaar gemaakt door Shirin Neshat die bekend werd met haar films over vrouwen in Iran en haar foto's in het project "Women of Allah".[850] Zij maakt met haar foto's deze vrouwen zichtbaar, zelfs op zodanige wijze dat ze hiermee in het Westen veel waardering vindt als kunstenaar om haar respectvolle, humoristische en kritische houding ten aanzien van haar achtergrond als moslima. Het omgekeerde doet Armando met zijn "Gestalten" - zichtbaar maken hoe het anonieme geweld toeslaat en hoe de figuren die het geweld toedienen uitwisselbaar zijn. Een getuigenis over de gruwelen veroorzaakt door niet-lichamen - niet-mensen zonder enige *humaniteit*. Teksten van Armando onderstrepen dit anoniem geweld.[851] Hij laat op een abstracte wijze als een soort aankondigende dreiging zien wat Goya in de 18e eeuw uitbeeldde toen Franse troepen tekeer gingen in Spanje (1808-1812).[852] Ook de doden zijn voor elkaar uitwisselbaar - niet-lichamen. Bij de bevrijding van Bergen Belsen in 1945 zien wij foto's waarop de lijken met een bulldozer het massagraf worden ingeduwd - na een massale vernietiging nu een massale begrafenis. Ook op Haiti worden de lichamen na berging bij de recente aardbeving in 2010 door mensen achteloos op een hoop gegooid om samen (vernietigd of) begraven te worden. Olivier Laban-Mattei, die hiervan een foto maakte, krijgt er in dat jaar zelfs nog de "Grand Prix Paris Match"voor.
De moderne ontwikkelingen in de geschiedenis van de kunst en de reactie van kunstenaars hierop, om hoe dan ook het lichaam weer present te stellen, hebben misschien ook een omgekeerd effect namelijk dat door deze extra benadrukking van het lichaam precies een ontkenning wordt bewerkstelligd. Marina Abramovic dient in het stuk "Thomas Lips" zichzelf zweepslagen toe, gaat op een kruis van ijs liggen en snijdt met glas een ster in haar lichaam terwijl het publiek ademloos toekijkt.[853] De behandeling van het lichaam om welke reden dan ook, boetedoening, versterving, wedergeboorte na een doorgemaakt trauma, transformatie dus door zelfkwelling, is ook met deze actie een ontkenning van het lichaam. Abramovic gaat tot aan de grenzen van haar uithoudingsvermogen - totdat mensen uit haar team haar tenslotte van het ijs moeten halen - waar zij helse pijnen doorstaat omdat zij helemaal naakt is. Misschien overdrijven kunstenaars in die zin wel radicaal om op deze wijze het lichaam present te stellen: het is het omgekeerde van de veronachtzaming of de negatie van het lichaam maar dan doorgeschoten naar het andere uiterste.
"Die Performance-Künstler wollen zeigen, dass der dargestellte Körper eine eigene Sprache besitzt und dass diese Körpersprache genauso instabil ist wie andere semantische Systeme. Man kann vieles über das Verhalten des Körpers ausdrücken, egal ob beabsichtigt oder nicht. Der Einsatz des Körpers ist oftmals ritualisiert, damit er in einen Kontext gestellt und seine Bedeutung genauer festgelegt werden kann. Die extrem unterschiedlichen Reaktionen auf die Werke von Chris Burden, Orlan, Gina Pane und Hannah Wilke sind ein Beleg dafür, wie schwierig es ist, den Körper als Sprache zu kontrollieren und zu nutzen. Dies wird besonders anhand der Reaktionen auf Werke von Künstlerinnen deutlich, die in ihrem Arbeiten von ihrem nackten Körper Gebrauch machen. Selbst sympathisierende Kritiker kamen häufig zu dem Schluss, dass der Einsatz des eigenen Körpers im Kunstwerk durch die Künstlerinnen mitunter einem

Selbstmissbrauch bzw. einem Exhibitionismus gleichkommt. Künstlerinnen, die ihre nackten Körper verwendeten, wurden von Feministinnen wie z.B. Catherine Franclin dafür kritisiert, weil sie dadurch ihr Einverständnis damit signalisierten, dass Frauen zum Objekt gemacht würden. Weder ein gewisses Mass an kritischer Kontextualisierung noch das Beharren des Künstlers auf einer bestimmten Intention kann dazu beitragen, die Körpersprache zu stabilisieren."[854]

Bij alle kunstenaars die met hun lichaam werken kunnen wij dus vragen naar wat ze bewerkstelligen willen en waarvan hun actie en hun houdingen een uitdrukking zijn. Door deze vragen te stellen kom je misschien de beweegredenen op het spoor en de taal die zij willen spreken via hun lichaam - bijvoorbeeld: welke ruimte nemen ze in met hun lichaam en waarom doen ze dat op deze wijze?.
"Wir sollten zum Körper zurückkehren, dem Ort an dem sämtliche Risse in der Westlichen Kultur deutlich zu Tage treten" schrijft Carolee Schneemann in "Ask the Goddess, 1991".[855]
Kunstenaars die op deze wijze hun lichaam willen laten spreken als taal en willen leren lezen, ontdekken dat ook deze taal aan grenzen stoot die niet in het minst veroorzaakt worden door het eigen lichaam, dat tot op zekere hoogte onleesbaar blijft. De betekenis en het proces van '*semiose*' moet ook aan de grenzen van het lichaam noodgedwongen halt houden omdat het donkere gedeelte ontoegankelijk blijft. Veel acties stralen dan ook een sfeer van hopeloze onmacht uit, omdat je als toeschouwer voelt dat er meer gezegd wil worden dan er met het lichaam uitgedrukt kan worden. De grootste woede blijft ook bij een lichamelijke explosie in geweld op het toneel een stuk theater. Als de kunstenaar in zijn pogen om iets te zeggen terugvalt op zijn lichaam als tekst, doet dat ook een beetje denken aan de zelfgeselingen in de middeleeuwen om de onmacht te bezweren, bijvoorbeeld tijdens het einde van het eerste millennium toen men dacht dat het einde van de wereld was gekomen - of om de wensen van het lichaam in de middeleeuwse context in bedwang te houden en in de hedendaagse context om het lijden van het lichaam te verpakken als boodschap.[856]
Welke experimenten we ook met het lichaam zullen uithalen, er zal een bepaald stuk terra incognita blijven zoals ook de beulen hebben gemerkt tijdens het martelen van hun gevangenen en zoals Antelme boven opmerkte over zijn kampervaringen. Het lichaam deelt hier niet alleen in maar is waarschijnlijk de plaats waar die "onaanraakbaarheid" zich manifesteert en waaruit het zelf dan later conclusies trekt. Als auto-topie is het lichaam dus op een bepaald terrein onaantastbaar net als het 'zielevonkje' bij Meester Eckhardt.

6.3 Autonomie en heteronomie: lichaam en techniek - de menselijke robot

Iemand die de heteronomie van het lichaam en de donkere kant ervan niet erkent is Stelarc. Deze kunstenaar verkent al jaren de grenzen van het lichaam en beschouwt het lichaam als designobject. Hij doet dat vooral met zijn eigen lichaam. Zijn beweegredenen lezen als een intentieverklaring om een nieuwe mens te scheppen, ik citeer een deel van de tekst omdat zo duidelijk wordt hoever Stelarc bereid is om te gaan en hoe zijn futuristisch program eruit ziet:

"We mostly operate as Absent Bodies. THAT'S BECAUSE A BODY IS DESIGNED TO INTERFACE WITH ITS ENVIRONMENT - its sensors are open-to-the-world (compared to its inadequate internal surveillance system). The body's mobility and navigation in the world require this outward orientation. Its absence is augmented by the fact that the body functions habitually and automatically. AWARENESS IS OFTEN THAT WHICH OCCURS WHEN THE BODY MALFUNCTIONS.
Reinforced by Cartesian convention, personal convenience and neurolo gical design, people operate merely as minds, immersed in metaphysical fogs. The sociologist P.L. Berger made the distinction between "having a body" and "being a body". AS SUPPOSED FREE AGENTS, THE CAPABILITIES OF BEING A BODY ARE CONSTRAINED BY HAVING A BODY.

Our actions and ideas are essentially determined by our physiology. We are at the limits of philosophy, not only because we are at the limits of language. Philosophy is fundamentally grounded in our physiology...

It is time to question whether a bipedal, breathing body with binocular vision and a 1400cc brain is an adequate biological form. It cannot cope with the quantity, complexity and quality of information it has accumulated; it is intimidated by the precision, speed and power of technology and it is biologically ill-equipped to cope with its new extraterrestrial environment.
The body is neither a very efficient nor very durable structure. It malfunctions often and fatigues quickly; its performance is determined by its age. It is susceptible to disease and is doomed to a certain and early death. Its survival parameters are very slim - it can survive only weeks without food, days without water and minutes without oxygen.

The body's LACK OF MODULAR DESIGN and its overactive immunological system make it difficult to replace malfunctioning organs. It might be the height of technological folly to consider the body obsolete in form and function , yet it might be the height of human realizations. For it is only when the body becomes aware of its present position that it can map its post-evolutionary strategies.
It is no longer a matter of perpetuating the human species by REPRODUCTION, but of enhancing male-female intercourse by human-machine interface. THE BODY IS OBSOLETE. We are at the end of philosophy and human physiology. Human thought recedes into the human past.
It is no longer meaningful to see the body as a site for the psyche or the social, but rather as a structure to be monitored and modified - the body not as a subject but as an object - NOT AN OBJECT OF DESIRE BUT AS AN OBJECT FOR DESIGNING.

The psycho-social period was characterized by the body circling itself, orbiting itself, illuminating and inspecting itself by physical prodding and metaphysical contemplation. But having confronted its image of obsolescence, the body is traumatized to split from the realm of subjectivity and consider the necessity of re-examining and possibly redesigning its very structure. ALTERING THE ARCHITECTURE OF THE BODY RESULTS IN ADJUSTING AND EXTENDING ITS AWARENESS OF THE WORLD.
As an object, the body can be amplified and accelerated, attaining planetary escape velocity. It becomes a post-evolutionary projectile, departing and diversifying in form and function.
Technology transforms the nature of human existence, equalizing the physical potential of bodies and standardizing human sexuality. With fertilization now occuring outside the womb and the possibility of nurturing the fetus in an artificial support system, THERE WILL TECHNICALLY BE NO BIRTH. And if the body can be redesigned in a modular fashion to facilitate the replacement of malfunctioning parts, then TECHNICALLY THERE WOULD BE NO REASON FOR DEATH - given the accessibility of replacements.
Death does not authenticate existence. It is an out-moded evolutionary strategy. The body need no longer be repaired, but could simply have parts replaced. Extending life no longer means "existing" but rather "being operational". Bodies need not age or deteriorate; they would not run down nor even fatigue; they would stall then start - possessing both the potential for renewal and reactivation.
In the extended space-time of extraterrestrial environments, THE BODY MUST BECOME IMMORTAL TO ADAPT. Utopian dreams become post-evolutionary imperatives. THIS IS NO MERE FAUSTIAN OPTION NOR SHOULD THERE BE ANY FRANKENSTEINIAN FEAR IN TAMPERING WITH THE BODY.

The importance of technology is not simply in the pure power it generates but in the realm of abstraction it produces through its operational speed and its development of extended sense systems.
Technology pacifies the body and the world, and disconnects the body from many of its functions. DISTRAUGHT AND DISCONNECTED, THE BODY CAN ONLY RESORT TO INTERFACE AND SYMBIOSIS.
The body may not yet surrender its autonomy but certainly its mobility. The body plugged into a machine network needs to be pacified. In fact, to function in the future

and to truly achieve a hybrid symbiosis the body will need to be increasingly anaesthetised.
Off the Earth, the body's complexity, softness and wetness would be difficult to sustain. The strategy should be to HOLLOW, HARDEN and DEHYDRATE the body to make it more durable and less vulnerable.
The present organization of the body is unnecessary. The solution to modifying the body is not to be found in its internal structure, but lies simply on its surface. THE SOLUTION IS NO MORE THAN SKIN DEEP.
The significant event in our evolutionary history was a change in the mode of locomotion. Future developments will occur with a change of skin. If we could engineer a SYNTHETIC SKIN which could absorb oxygen directly through its pores and could efficiently convert light into chemical nutrients, we could radically redesign the body, eliminating many of its redundant systems and malfunctioning organs - minimising toxin build-up in its chemistry.

THE HOLLOW BODY WOULD BE A BETTER HOST FOR TECHNOLOGICAL COMPONENTS
With teleoperation systems, it is possible to project human presence and perform physical actions in remote and extraterrestrial locations. A single operator could direct a colony of robots in different locations simultaneously, or scattered human experts might collectively control a particular surrogate robot.
Teleoperation systems would have to be more than hand-eye mechanisms. They would have to create kinesthetic feel, providing the sense of orientation, motion and body tension. Robots would have to be semi-autonomous, capable of "intelligent disobedience". With Teleautomation (Conway/Voz/Walker), forward simulation - with time and precision clutches - assists in overcoming the problem of real time-delays, allowing prediction to improve performance.
The experience of Telepresence (Minsky) becomes the high-fidelity illusion of Tele-existence (Tachi). ELECTRONIC SPACE BECOMES A MEDIUM OF ACTION RATHER THAN INFORMATION. It meshes the body with its machines in ever-increasing complexity and interactiveness. The body's form is enhanced and its functions are extended. ITS PERFORMANCE PARAMETERS ARE NEITHER LIMITED BY ITS PHYSIOLOGY NOR BY THE LOCAL SPACE IT OCCUPIES.

Electronic space restructures the body's architecture and multiplies its operational possibilities. The body performs by coupling the kinesthetic action of muscles and machine with the kinematic pure motion of the images it generates.
Technologies are becoming better life-support systems for our images than for our bodies. IMAGES ARE IMMORTAL, BODIES ARE EPHEMERAL.
The body finds it increasingly difficult to match the expectations of its images. In the realm of multiplying and morphing images, the physical body's impotence is apparent. THE BODY NOW PERFORMS BEST AS ITS IMAGE.
Virtual Reality technology allows a transgression of boundaries between male/female, human/machine, time/space. The self becomes situated beyond the skin. This is not a disconnecting or a splitting, but an EXTRUDING OF AWARENESS. What it means to be human is no longer the state of being immersed in genetic memory but rather in being reconfigured in the electromagnetic field of the circuit - IN THE REALM OF THE IMAGE.
The self-similarity found throughout nature - the small-scale infinitely reflecting the large-scale - could be absorbed into the human/machine symbiosis, in terms of both form and function. Granted the evolutionary importance of the human hand, for example, a post-evolutionary strategy might see each of the fingers having its own hand, vastly amplifying and fine-tuning human dexterity.
Alternatively, PYRAMID-PERSONAGES, able to operate simultaneously through macro to micro scales, could experience space/time realms and relations perceptually veiled from our present physiological perspective. THE RECURSIVE BEING WOULD MORE EFFECTIVELY EXTRUDE ITS EXISTENCE THROUGH A TELEMATIC SCALING OF THE SENSES.
Consider a body that is directly wired into the Net - a body that stirs and is startled by the whispers and twitches of REMOTE AGENTS - other physical bodies in other places. AGENTS NOT AS VIRAL CODES BUT AS DISPLACED PRESENCES

a body whose authenticity is grounded not in its individuality, but rather in the MULTIPLICITY of of remote agents that it hosts a body whose PHYSICALITY IS SPLIT - voltage-in to induce involuntary movements (from its net-connected computer muscle stimulation system) and voltage-out to actuate peripheral devices and to respond to remote transmissions a body whose pathology is not having a split personality, but whose advantage is having a split physiology (from psycho-social to cyber-systemic) . .
a body that can collaborate and perform tasks REMOTELY INITIATED AND LOCALLY COMPLETED - at the same time, in the one physiology ... or a body whose left side is remotely guided and whose right side intuitively improvises a body that must perform in a technological realm where intention and action collapse, with no time to ponder - A BODY ACTING WITHOUT EXPECTATION, producing MOVEMENTS WITHOUT MEMORY. Can a body act with neither recall nor desire ? Can a body act without emotion?
a body of FRACTAL FLESH, whose agency can be electronically extruded on the Net - from one body to another body elsewhere. Not as a kind of remote-control cyber-Voodoo, but as the DISPLACING OF MOTIONS from one Net-connected physical body to another. Such a body's awareness would be neither "all-here" nor "all-there". Awareness and action would slide and shift between bodies. Agency could be shared in the one body or in a multiplicity of bodies in an ELECTRONIC SPACE OF DISTRIBUTED INTELLIGENCE

a body with TELEMATIC SCALING OF THE SENSES, perceiving and operating beyond its biology and the local space and human scale it now occupies. Its VIRTUAL VISION augmenting and intensifying it retinal flicker
a body remapped and reconfigured - not in genetic memory but rather in electronic circuitry. A body needing to function not with the affirmation of its historical and cultural recall but in a ZONE OF ERASURE - a body no longer merely an individual but a body that needs to act beyond its human metabolism and circadian rhythms
a body directly wired into the Net, that moves not because of its internal stimulation, not because of its being remotely guided by another body (or a cluster of remote agents), BUT A BODY THAT QUIVERS AND OSCILLATES TO THE EBB AND FLOW OF NET ACTIVITY. A body that manifests the statistical and collective data flow, as a socio-neural compression algorithm. A body whose proprioception responds not to its internal nervous system but to the external stimulation of globally connected computer networks”[857]

Het lezen van deze tekst vind ik vermoeiend door het insisteren van de kunstenaar op zijn waarheid dat het lichaam een autonome grootheid is waarover het zelf helemaal kan beschikken. Maar ook door het feit wat er allemaal nog moet om van het lichaam een perfect instrument te maken. Een auto-topie waarin het zelf helemaal de baas is en waarin het stukje ‘topie’ eigenlijk niet meer er toe doet omdat het kan worden ingewisseld voor welke topos ook. Het is de absolute zeggenschap van het zelf dat denkt deze heerschappij te kunnen uitvoeren ondanks het lichaam.
Het is ook een lang citaat omdat de kunstenaar elk argument wat hij kan bedenken aan wil voeren om zijn standpunt te onderstrepen. Het klinkt als de taal van een gelovige fanaticus die inzet op het einde van de mens als lichaam. Als je deze kunstenaar mag geloven is de mens en het menselijk project een mislukking of zoals Wim Kayzer het jaren geleden beschreef “Een schitterend ongeluk” waarbij de schittering steeds meer gaat verbleken.[858] De mens heeft zijn glorie verloren. Dat wordt ook zichtbaar bij de kunstenaars die vooral met een gepijnigd lichaam hun boodschap willen brengen zoals we boven hebben gezien bij Body-Art. De pijn laat meer zien van hun onmacht dan dat bemiddeld wordt waar zij met hun lichaam getuige van willen zijn en waar hun lichaam een uitdrukking van is.

Toch staat er een nieuwe ontwikkeling voor de deur die door Eduard Kaeser zo beschreven wordt en waaruit het ‘holle karakter’ van het lichaam als omhulsel duidelijk wordt - een omhulsel dat net als bij Stelarc met van alles gevuld kan worden:
“Computer- und Robotikwissenschafter, wie etwa Luc Steel vom Forschungslaboratorium für Künstliche Intelligenz in Brüssel, sehen eine Entwicklung voraus, die sich in drei Hauptstränge aufteilt und - spekulativ extrapoliert - zu neuen „Gattungen" führen könnte: Homo Cyber Sapiens, Robot Hominidus Intelligens, Software-Agenten.
Homo Cyber Sapiens. Der Körper wird immer mehr umgeben und besiedelt von künstlichen Systemen, erweitert und verbessert durch apparative Sensorien,

elektronische Speichereinheiten, Computerprozessoren und mechanische Antriebe. Grob gesagt, geht es hier also um die Weiterentwicklung einer äußerst leistungsfähigen und raffinierten Prothetik, welche dem Gattungserbe des Menschen implantiert und implementiert wird. [...]
Robot Hominidus Intelligens. Die künstlichen Systeme entwickeln sich autonom weiter, möglicherweise in einer „nach-biologischen" Evolution, die sich vom Menschen abkoppelt. Die Arbeit an sogenannten „wissensbasierten" Robotern macht rasante Fortschritte. Bereits sind „intelligente" künstliche „Experten" in Wissenschaft, Industrie, Militär, Verwaltung und Planung weltweit im Gebrauch. […]
Software-Agenten. Neben den natürlichen Körper in seinen Umwelten tritt ein virtueller Stellvertreterkörper („Avatar") im Cyberspace. Zu einem gewissen Teil wird durch die Software-Agenten die Wienersche Formel vom „Menschen als Nachricht" realisiert. „Technisch ist ein Software-Agent ein mobiles Programm, das Teile seiner Daten mit sich führt. Das Programm ist in dem Sinne mobil, dass es seinen Auftrag auf einer Maschine unterbrechen und sich selbst durch die Benutzung des Internet zu einer andern Maschine übertragen und dort den Auftrag fortsetzen kann (...) Man kann sich beispielsweise vorstellen, dass Email-Botschaften viel aktiver sein könnten. Sie könnten Graphiken, Töne und Programmteile wie interaktive Dialogfähigkeiten oder Möglichkeiten enthalten, dem Empfänger der Nachricht etwas zu zeigen".”[859]
Maar de vraag blijft natuurlijk of deze nieuwe ontwikkelingen ook het sociale leven van de mens gaan vervangen, dat deze in zijn ontwikkeling opgebouwd heeft op basis van zijn lichaam.[860] De ontkenning of miskenning van dat lichaam zal niet zonder gevolgen blijven voor de rest van zijn leven. Of wij stevenen echt af op een totale virtuele realiteit waarin de mens niet meer ter zake doet als lichaam zoals in de film “De Matrix” helder wordt. Maar deze vragen overstijgen het kader van deze bijdrage over kunst. Ik zou tot slot nog een kleine bijbelse vertelling willen presenteren waarin de rol van het lichaam en de vragen rond autonomie en heteronomie prangend aan het licht komen. In een plek ook die door Edmond Jabès, de woestijn, beschreven is als de plaats om “de persoon” kwijt te raken en het overbodige van het nodige te scheiden. Het verhaal van de verzoeking in de woestijn nadat Jezus gedoopt is in het Evangelie van Lucas 4,1-14:

“Vol van heilige Geest keert Jezus terug van de Jordaan; door de Geest is hij geleid in de woestijn,
veertig dagen lang beproefd door de duivel; hij heeft niets gegeten in die dagen; als ze voleindigd zijn is hij uitgehongerd.
Dan zegt de duivel tot hem: als jij de Zoon van God bent, zeg dan tot deze steen dat hij een brood wordt!
Jezus antwoordt hem: geschreven staat 'niet bij brood alleen zal de mens leven!' (Deut. 8,3).
Hij leidt hem omhoog en toont hem alle koninkrijken van de bewoonde wereld, in een punt des tijds.
De duivel zegt tot hem: jou zal ik geven heel deze macht en al hun glorie, omdat ze aan mij is overgegeven en ik haar kan geven aan wie ik wil; welnu, als jij je buigt voor mijn aanschijn, zal alles van jou zijn!
Ten antwoord zegt Jezus tot hem: er staat geschreven 'buigen zul je voor de Heer, je God, en alleen hem dienen!' (Deut. 6,13).
Hij leidt hem naar Jeruzalem; hij doet hem staan op de dakrand van het heiligdom en zegt tot hem: als je Zoon van God bent, werp dan jezelf van hier naar beneden!- want er staat geschreven 'hij zal aan zijn engelen gebieden over jou om over je te waken en ze zullen je op handen dragen opdat jij je voet aan geen steen zult stoten'! (Ps. 91,11-12)
Ten antwoord zegt Jezus tot hem: er is gezegd 'je zult de Heer, je God, niet op de proef stellen'! (Deut. 6,16)
Als de duivel alle beproevingen heeft voleindigd, houdt hij zich op afstand van hem tot gelegener tijd.
In de kracht van de Geest keert Jezus terug naar Galilea;...”[861]

In deze drievoudige verzoeking keren drie elementen terug uit het lichaam: de maag, het hart en de geest of de ziel - het lichaam wordt beproefd op het niveau van de maag, honger, stenen in brood veranderen, het hart, waar het hart vol van is, het gebied van de wil en de macht over de koninkrijken, en de geest of de ziel, bron van het leven,

ontvangen door God. De Satan, de tegenstrever, de ‘roet in het eten gooier’ frustreert Jezus op deze drie niveau’s - hij begint onderaan en gaat steeds verder totdat hij de kern te pakken heeft waar het omdraait: de ziel die toebehoort aan God. Maar Jezus maakt hem duidelijk dat het hele lichaam geen zaak is van autonomie maar dat zelfs op het terrein van de maag andere wetten gelden. Jezus maakt zichtbaar dat zijn geestkracht, die over hem kwam met de doop, door de veertig dagen woestijn niet gebroken maar versterkt is. Een geestkracht die hij niet van zichzelf heeft, maar van God. In het verzoek om van stenen brood te maken zit de hele technische ontwikkeling opgesloten: onze economie die rust op het genieten van de maag en de zinnen - wij halen dan wel niet stenen maar aardolie uit de woestijn die wij figuurlijk gesproken omzetten in brood - in een loon waarmee wij brood kunnen kopen. Via deze omweg (als je boer bent in de tijd van Jezus moet je wachten en weet je dat je de groei niet helemaal in de hand hebt) kan het besef verborgen blijven dat wij niet van brood alleen leven en dat het lichaam geen autonome grootheid is. “Erst das Fressen und dann die Moral” zoals Berthold Brecht schreef geldt dan wel voor de armen en het uitgebuite bevolkingsdeel, het geldt hier niet voor Jezus die vrijwillig veertig dagen vast, naar analogie van Mozes en de Israëlieten die veertig jaren in de woestijn verbleven, een generatie lang, omdat zij niet erop hadden vertrouwd dat het land hun zou toebehoren dat hun was aangewezen. Opvallend in het verhaal is ook dat Satan verkondigt dat de macht over de koninkrijken hem is toegewezen - dus politiek valt onder zijn heerschappij en de verzoekingen zijn hier extra groot. Nu is de figuur van de Satan niet meer populair in onze tijd en voldoet hij nauwelijks nog als “Luckenbüsser”, stoplap, gatenvuller, als excuus om het kwade en de menselijke onmacht in de wereld aan toe te schrijven. Nog niet zo heel lang geleden was hij nog een macht van betekenis en leefden mensen in het voortdurende besef van zijn aanwezigheid.[862] In het verhaal wordt duidelijk dat op het niveau van het lichaam de hartwensen geen autonome kracht bezitten alsof de wereld naar de hand van het subject kan worden gezet zonder dat er een haan naar kraait.[863] Ook het hart valt onder de heteronomie net zoals de geest of ziel die haar leven dankt aan God en die geen bewijs nodig heeft om dat te onderstrepen. Wat zou Jezus tenslotte bewezen hebben als hij op de verzoeken van de Satan was ingegaan? Dat hij machtig was, dat hij God-gelijk was, dat hij kon beschikken over leven en dood? En aan wie zou hij dat moeten bewijzen? De Satan, die was reeds op de hoogte. Het lukt de Satan niet om Jezus los te maken van zijn basis, Jezus zingt zich niet los van de hem overgeleverde waarden om een eigen koers te gaan varen.[864]

Het is een verhaal aan ons verteld over autonomie en heteronomie - een leerverhaal dat zegt dat zelfs Jezus niet vrij was van dergelijke verzoekingen/beproevingen maar dat hij door zijn optreden en zijn woorden de weg laat zien uit deze valkuilen van een autonoom denken en handelen, dat denkt dat het alleen op de wereld is en dat het lichaam een te verwaarlozen grootheid is. De verzoeking begint altijd met het lichaam: de lichamelijke honger, het lichaam dat verlangt, dan komt de geestelijke of wilskrachtige honger, naar de macht en het aanzien, en dan komt de geestelijke zielenhonger naar leven en overleven, naar eeuwig leven. De moderne kunstprojecten die inzetten op een wereld zonder lichaam overspringen voor het gemak maar de eerste twee fases alsof die er niet toe doen en zetten in op de laatste fase, de laatste honger, de laatste vervulling - en tevens de laatste en grootste verzoeking. Ik vermoed dat als ze zich laten vallen vanaf de muren van deze technische tempel, ze niet worden opgevangen door hun lichaam en dat er ook geen engelen zullen zijn om hen te dragen want er valt zonder lichaam niet veel te dragen. Misschien is hun val wel een storten in een lege Nietzschiaanse kosmos… “horror vacui”...

Excursie 2: het lichaam van de kunst bij Josef Beuys

Als je Schloss Moyland (op de weg van Kleve naar Kalkar) bezoekt en je loopt door de gangen waar het werk van Joseph Beuys[865] staat uitgestald valt een ding op: de kleur van zijn collages en objecten die in grote aantallen verzameld zijn: alles is in bruin geschilderd. "Die Farbe Braun mit ihren Schattierungen in Rot und Rost ist bei Beuys ein Zeichen für den Menschen und für die Erde. Sie ist die Farbe des geronnenen und getrockneten Blutes, sie ist aber auch ein Zeichen für die Materie in ihrem Werden und Vergehen."[866]
Beuys is net zoals iedereen een kind van zijn tijd. Na de Tweede Wereldoorlog waarin hij piloot was gaat hij aan de slag bij Ewald Mataré in Kleve. Hij ontwikkelt zijn eigen taal waarin hij zoekt naar een nieuwe vormgeving van zijn ideeën omdat de oude wereld niet meer voldoet. "Die Bindung von Beuys an Mataré löst er mit einem Schreiben zu Weihnachten 1952. Herzlich, aber entschieden kündigt Beuys seine Lösung von der künstlerischen Intention des Lehrers, der ihn in einer Art von mittelalterlicher Bauhüttentradition in seine Arbeit einbezogen hatte an: "Sie Verstehen es sich wohl am besten, dass ich jetzt allein gehe in der Verfolgung eines Allerdings noch nicht erreichbaren Zieles, welches auch nicht durch Kunstfertigkeit allein zu erreichen ist, sondern mit manchem anderen das mich beschäftigt, vorwärtsschreitet. Ich würde meine Selbstverwirklichung aufgeben, wenn ich mich nicht in gegenwärtiger Zeit verselbständigen würde. Nach wie vor bin ich mir die ungeheuren Wertes bewusst, ihr Schüler gewesen sein zu dürfen. Nun muss ich natürlich ganz alleine für das da sein, das mir vorschwebt."[867]

Ik heb het idee dat dit zoeken nooit meer is gestopt. Misschien is Beuys wel de representant van het niet gevonden kunstwerk, het werk dat steeds onaf blijft hoeveel moeite er ook gedaan wordt om het te perfectioneren. Daarnaast is zijn werk ook een reactie op zijn tijd en de geslotenheid in Duitsland om over het nazi-verleden te praten. Maar ook op het feit dat veel kunst door de nazi's werd afgewezen als "entartet", dat wil zeggen in hun ogen niet overeenkomend met hun opvattingen hoe kunst eruit hoorde te zien - aansluitend bij hun idealen rond lichaam, ras en volk. Beuys concentreert zich op de materie zelf en die krijgt symbolische betekenis: vilt, vet, honing[868] - worden gebruikt als verwijzing naar hun context en een door Beuys besproken mythologie. Daarnaast treedt hij op: hij maakt de kunst tot een actievorm - hij komt letterlijk uit de ivoren toren waarin kunstenaars soms zaten opgesloten. "Joseph Beuys zou de spirituele alchemie van Yves Klein omvormen tot energetische bronnen voor zijn eigen materiaalmystificaties en acties, die hij aanvankelijk uitvoerde in het kader van Fluxus performances, waarvan de materiaalsymbolische implicaties en liturgisch aandoende handelingspartituren zich echter meer en meer distantieerden van de neo-dadacontext van de Fluxus-beweging. Deze acties werden begeleid door in vitrines verzamelde objecten en gegroepeerde tekeningen, waarin Beuys, gefocust op zijn eigen biografie, het geheugen opfrist met betrekking tot de Duitse geschiedenis. Beuys is de eerste Duitse kunstenaar die teruggrijpend op archetypische tekens en levensmodellen de in het materialisme van het wirtschaftswunder-tijdperk verdrongen wonden van nationaal-socialistische geschiedenis met hun onverwerkte schuld blootlegt en het stommetje spelen van de oorlogsgeneratie openbreekt. De lapidaire opeenhopingen van gebruikte en verbruikte dingen in de vitrines zoals *Barraque D'ull Odde* uit 1961-'67 in Krefeld, een symbolische acumulator en zender uit vilt en metaal, met namen als *Aggregat* en *Fond*, behoren tegenwoordig tot de belangrijkste aanwinsten van de musea in Mönchengladbach en Krefeld van de jaren zestig, aangezien in hen de door de neorealistische tendensen omlijnde werkelijkheidsvoorstelling over haar materiële grenzen heen wordt uitgebreid tot een geestelijke ruimte, die Beuys met het begrip van het 'plastische denken' verbaal in beeld brengt."[869]

Beuys presenteert ons een wereldbeeld, een utopisch project, dat terugkomt in zijn werk en zijn opvattingen. Thomas Baumeister schrijft in "De filosofie en de kunsten" over hem: "Beuys' beste werken zijn meestal door een inzichtelijk vorm-idee gekenmerkt en

zijn tevens ensceneringen van associaties, van 'Begleitideen' die echter over het algemeen niet van puur persoonlijke aard zijn, maar uit een reservoir van collectieve ervaringen putten, waarbij natuurlijk de voor Beuys' generatie specifieke ervaringen van de oorlog, van verwonding en genezing een belangrijke rol spelen. Beuys' werken zijn dus méér dan aanknopingspunten voor willekeurige associaties en zij zijn al bij al ook meer dan uitbeelding van een zuiver persoonlijke beeldenwereld. Ze mobiliseren, kanaliseren en concentreren associaties van meer algemene 'existentiële' strekking en zijn bovendien een goed voorbeeld van wat Kant een 'esthetische idee' noemt, pregnante clusters van betekenissen die zich juist door hun combinatie wederzijds profileren en, om Kants term te gebruiken 'beleben.'"[870]

Baumeister kan dan wel in het werk van Beuys knooppunten van betekenis zien, een argeloze toeschouwer die de eerste keer door de zalen in Schloss Moyland wandelt en misschien overdonderd wordt door de grote hoeveelheid collages en verzamelingen objecten zal niet zo snel betekenissen achterhalen als hij hele wanden vol met kistjes met "objets trouvés" aantreft. Omdat ik zelf ook "gevonden voorwerpen" met en zonder persoonlijke betekenis verzamel en verwerk in oude wijnkistjes kan ik mij heel goed voorstellen dat de betekenissen die hiermee aan het licht komen, zeer divers en ook zeer willekeurig aandoen. Een oude stijve rechtop staand geplakte verfkwast in een kistje moet het toch ook hebben van titel en beschrijving van dit werk om er iets mee aan te kunnen want anders is het betekenisproces eindeloos (het kan overal naar verwijzen - er is geen beperking) en dus in deze zin 'waardeloos' want er is geen houvast.
Baumeister realiseert zich dat de verzameling objecten van Beuys niet allemaal de naam kunst verdienen. Beuys heeft ook het tastbare in zijn kunst benadrukt - een ervaring die verder gaat dan alleen maar waarnemen met ogen en luisteren met oren. Baumeister hierover: "Esthetische ervaring involveert nu het hele lichaam, haar veld is de zelfwaarneming van de eigen fysieke aanwezigheid en van de eigen beweging. Hoezeer ook deze werken een fase van gewenning en inleving mogen vereisen, ze zijn toch nog steeds esthetische objecten, […] objecten namelijk die zich aan het *esthetische* vermogen, aan de *aisthesis* richten en een grote belangstelling voor de zintuigelijke aspecten van onze ervaring vergen en het talent het betekenisvolle in het waarneembare te ontdekken.
Zeker zijn er producten van kunstenaars die zich aan dit schema onttrekken: men denke bijvoorbeeld aan de met krabbels bedekte schoolborden van Beuys, zijn briefjes die uit een notitieblok gescheurd zijn en die vaak als 'werken' van de kunstenaar tentoongesteld worden. Zijn het echt werken? Vergeleken bij Beuys' vroege tekeningen en aquarellen, bij zijn latere veelzeggende arrangementen van voorwerpen en materialen, lijkt het hier eerder om sporen van Beuys' activiteit te gaan, om documenten, om een vluchtige weerslag van zijn werkproces, en niet om 'werken' in de boven omschreven zin van het woord. Als deze vluchtige echo's van zijn arbeidsproces toch als gelijkwaardig met de 'werken' in boven omschreven zin gepresenteerd worden, dan moet hieraan de voorstelling ten grondslag liggen dat Beuys' leven en werk een geheel uitmaken, en uitdrukking van één project zijn; zelfs de nagelaten sporen zijn delen van Beuys' *Gesamtkunstwerk*. Hierin wordt echter het gebied van de kunst in de richting van een nieuwe levenskunst overschreden. De esthetica begint in ethiek te veranderen."[871]
Bij Beuys is zeker sprake van een "Gesamtkunstwerk" omdat zijn utopisch project daarin uitmondt. Baumeister wijst er ook op dat veel materiaal dat Beuys gebruikte eerder een vingerwijzing is naar bijvoorbeeld de DDR (spullen uit dat land tentoongesteld) of naar een historische context (het Duitse verleden), een economische context (de kapitalistische consumptiemaatschappij); kortom het zijn gebaren - onderdelen van een groter gebaar en in die zin is niet alleen ethiek in het spel maar ook politiek. Dat zal ook blijken als hij deelneemt aan een politieke partij die opkomt voor het milieu.[872]
Een van zijn leerlingen Anselm Kiefer zal het project om de Duitse geschiedenis in beeld te brengen opnieuw oppakken en in mijn ogen meer consistent omdat hij 'werken' maakt waartoe je je kunt verhouden - meer dus dan een verzameling op het eerste gezicht los bij elkaar gezochte objecten.[873]

Na de dood van Beuys was het blijkbaar nodig om een overzicht te maken van zijn totale werk waaronder inbegrepen interviews, reacties van Beuys op zijn werk, films, optredes, etc. omdat al deze fragmenten deel uitmaken van zijn leven/werk als

"Gesamtkunstwerk". Omdat Beuys ook nooit een boek heeft willen schrijven over zijn ideeën - hij vertrouwde liever op mondelinge gesprekken.[874] Voordeel van deze "Beuys Kompass" is dat zijn uitspraken kort en krachtig worden samengevat waardoor toch een goed beeld ontstaat van zijn drijfveren en motieven. De mens Joseph Beuys treedt te voorschijn vanachter zijn werk. Een paar jaar geleden sprak ik in Kranenburg in museum Katharinenhof met een vrouw die Joseph Beuys nog als kind had gekend omdat zij daar in huis dienstmeisje was: "Der kleine Joseph mit den weissen Söckchen", die door zijn ouders werd verwend - een kleine prins, volgens haar. Zij stond erover verbaasd dat zoveel objecten uit de directe omgeving van zijn huis en woonplaats nu op de een of andere wijze in het museum waren beland als deel van een kunstwerk. Waarmee is aangegeven dat Beuys zich vooral ook door zijn directe omgeving liet inspireren. De "Beuys Kompass" laat echter ook zien dat er tijdens zijn leven na 1961 een verschuiving plaatsvond van de aandacht voor zijn werk naar de persoon zelf (en de ideeën achter zijn werk).

De vroege werken van Joseph Beuys omvatten ook religieuze objecten zoals kruisbeelden, een piëta, en afbeeldingen van een gekruisigde Christus. Maar al snel verlaat hij de weg van het afbeelden en gaat op zoek naar een dimensie eronder: "Sehr bald erschöpft sich diese Versuchsreihe, von der Arbeit am traditionellen Motiv auszufgehen, um eine neue spirituelle Dimension zu berühren. Ein ganz und gar neuer Weg erschliesst sich: *Hier ist <...> das Christliche mit Naturkräften in Zusammenhang gebracht, mit planetarischen Bewegungen, mit kosmischen Dimensionen. Es ist eine Mythologie ijn einer völlig neuen Konstellation. Das is vielleicht das erste Anzeichen für den Übergang über Schwellen, der mir wichtig ist*."[875] Beuys die hier geciteerd wordt is zich bewust van dit nieuwe in zijn werk vooral onder invloed van Rudolf Steiner en de antroposofie. Christus wordt een "Christus-Impuls" die in de wereld werkt en minder een historische persoon die in de religie wordt vereerd. In de zestiger jaren wil Beuys de krachten die bij elkaar komen in het kruis visualiseren in het thema "Braunkreuz". Alles wordt met dit kruis getekend als een soort markering, als een symbool, als een verwijzing naar incarnatie van het aardse door (kosmische) krachten van buiten, die de verstarring willen opheffen die in de maatschappij aanwezig zijn, een vorm van scheppende energie. Al het ontstane is eerst vloeibaar geweest (Steiner) en in beweging volgens Beuys. Deze ontstaansprocessen worden nu zijn thema, ook in de acties die hij uitvoert. Beuys over dit proces: "Im Braunkreuz bezieht sich die Kunst auf die ganze Wirklichkeit des Menschen und auf seine schöpferische Energie: *Alle Fragen der Menschen können nur Frage der Gestaltung sein, und das ist der totalisierte Kunstbegriff. Er bezieht sich auf jedermanns Möglichkeit, prinzipiell ein schöpferisches Wesen zu sein, und auf die Fragen des sozialen Ganzen.*"[876]

Hoe sympathiek dit ook op het eerste gezicht mogen klinken dat in elke mens scheppende krachten aanwezig zijn - wat een positieve zaak is - er zit toch een addertje onder het gras verstopt en wel in de keuze van begrippen: Beuys zet in op een totalitair idee van kunst - alle vragen van de maatschappij en de sociale werkelijkheid moeten via de weg van de kunst worden opgelost. Kenmerkend zijn in interviews en teksten de gelijkstellingen zoals "Kunst = Leben", "Kunst = Mensch", Kunst = Mensch = Kreativität = Wissenschaft", een wijze van denken die te snel alles over een kam willen scheren waardoor eigenheid en bijzonderheid verloren gaan. Een vorm van denken ook die de hele maatschappij als een veranderbaar kunstwerk beschouwt.[877]
"Ein Wesentliches Kriterium für Kunst ist Ganzheitlichkeit und Komplexität. Kunst ist immer mit allen Sinnen wahrzunehmen. Indem sie sich dem einseitigen Zugang mittels Intellekt verweigert, kritisiert sie indirekt kausale und finale Ideologien. Daher kann die Kunst zum kreativen Quellepunkt eines idealen Staates werden, in dem Demokratie, Freiheit und Sozialismus richtige Beziehungen finden."[878]
Alleen daar is kunst niet voor. Dat is een weg van de politiek. Hij verwart de ene met de andere werkelijkheid. Zijn aanval op de eenzijdige beoefening van de wetenschap vanuit de idee dat deze mededrager is van de cultuur mondt uit in zijn stelling dat daardoor de cultuur ondergaat omdat het principe van de dood wordt ingevoerd in de cultuur. Het materialisme, ook het wetenschappelijke, heeft het principe van de dood mogelijk gemaakt waardoor de cultuur ten onder zal gaan. Beuys ziet deze ondergang als een herhaling van het mysterie van Golgotha: "Vom Tod konfrontiert, wird der Mensch sich

um die rettende Möglichkeiten, wie sie im Christus-Impuls liegen, bemühen. Nachdem er wie Christus hinuntergestiegen ist in die physischen Verhältnisse der Erde, so wird in der Kraft des Christus zu einem neuen, befreiteren Leben hinaufsteigen."[879]

Beuys tekent niet om tekeningen te maken maar om iets zelfstandigs te scheppen dat de basis heeft in zichzelf - en zijn methode is daarom, zo vindt hij zelf, met de wetenschappelijke manier van werken vergelijkbaar (zonder dat hij zich onderwerpt aan de materialistische inslag ervan). Tekeningen zijn voor hem een adequaat medium om creatieve gedachten om te zetten, te ontwikkelen en te stimuleren en daarna (soms provocerend) aan anderen door te geven. "Durch den Schamanismus weise ich auf den Todescharakter unserer Gegenwart hin" Beuys sieht unser gegenwärtiges Leben in einer Todeszone, in einem absterbenden Prozess. Diesen Todescharakter der Gegenwart hält er aber in de Zukunft für überwindbar. In de intensiven Auseinandersetzung mit dem Tod kann sich das Bewusstsein dafür öffnen, was Leben bedeutet. Es ist ein Charakteristikum Beuysscher Arbeit, bestimmte Phänomene aus einer Gegenposition heraus zu verdeutlichen So verwendet er auch mit Vorliebe graue, farblose Materialien, um - in Analogie zum physiologischen Phänomen des Gegenbildes - "den Regenbogen im Menschen" zu erzeugen. Rot und Braun dagegen benutz er als Urfarbe beziehungsweise Urkraft, um Substantielles auszudrücken. Für den Bildhauer Beuys liegt die Bedeutung der Farben in ihrer plastischen Substanz. Die Formensprache der Zeichnungen ergibt sich aus dem Bild vom "freien Menschen", der aus sich selbst heraus zur Schöpfung fähig ist. Emanzipiert von früherer spiritueller Abhängigkeit sollen die heutigen Menschen aus eigener Kraft die Zukunft gestalten."[880]
Beuys ontwikkelt zo een eigen mythologie met bijpassende termen en titels voor zijn werk en zijn acties. De apocalyptische ondergang van de wereld moet worden tegengegaan met het kruis als levendige impuls, als hartslag van de mensen, als oorsprong van zijn denken, voelen en willen; het kruis als bron van zijn creativiteit en in die zin is het kruis waarachtig deel van de cultuur geworden, zo Friedhelm Mennekes over de betekenis van het kruis in het werk van Beuys.[881] In de ogen van Beuys is elk mens een kunstenaar geworden (wat niet hetzelfde is als beroepskunstenaar). Beuys is eigenlijk een metafysicus die kunst tot een nieuwe religie wil maken. In de praxis van alledag komt het 'geïncarneerde kunstenaarschap' van elk individu (helaas) meestal niet tevoorschijn. En velen zullen dat, zo vermoed ik, waarschijnlijk ook niet willen.

Odo Marquard ontleedt in zijn bijdrage "Entpflichtete Repräsention und entpolitisierte Revolution. Philosopische Bemerkungen über Kunst und Politik" het mechanisme dat werkzaam is in het artistiek scheppen van onder andere Beuys en de aanspraak die hij maakt op een "Gesamtkunstwerk". Daarbij poneert hij de stelling dat de moderne wereld de gebonden kunst verandert in esthetische kunst. Kort samengevat komt dat hierop neer dat de kunst uit de middeleeuwen en eerder, in het teken stond van het religieuze, met als thema het goddelijke (gebonden kunst) en dat zich geleidelijk een overgang voltrokken heeft via andere vormen van binding tot een meer vrije vorm van kunst die enkel esthetisch is. Die andere vormen van binding noemt hij de binding aan de staat: koningen die paleizen en gebouwen laten oprichten en inrichten. Na de periode van de vorstendommen vindt een herhaling ervan plaats door seculiere staten: bijvoorbeeld het Capitool als verwijzing naar de Griekse en Romeinse oudheid als een nieuw Rome en het schoonheidsideaal van die tijd. Maar het is ook als verwijzing naar een nieuw zelfbewustzijn met eigen aspiraties ook op kunstzinnig gebied. Vergelijk de gebouwen ontworpen in opdracht van Hitler door Albert Speer, een vorm van grootheidswaanzin, omdat ze het allerhoogste en grootste moesten zijn wat er op aarde tot nu toe gebouwd was aan paleizen en overheidsgebouwen. Tenslotte is er nog de binding aan de revolutie als middel om de revolutie aan te kondigen, te adverteren en te bevorderen.[882] Kunst ook als representatie en instrument van de revolutie. In het geval deze revolutie slaagt lopen de kunstenaars groot gevaar hun vrijheid te verliezen en worden zij binnen de machtsinvloed van de staat ingelijfd. Als de revolutie mislukt of niet plaats vindt kan kunst in de vorm van een utopisch streven dit verlangen uit onvrede met de situatie levend houden. Als een soort substituut voor de revolutie zelf. Dat is volgens Marquard ook bij Beuys aan de hand: "...erst alle Menschen zusammen sind die Künstler dieses totalen Kunstwerks. Und wo heute noch ein Einzelner es zustande zu bringen sucht, indem er alles kann und alles durchstreicht, was er kann, muss er zumindest durch

Kleidungsrituale suggerieren, kein Einzelner zu sein: darum was etwa - als gesamtkunstwerkelnde Identität von Avantgarde und Heilsarmee - Joseph Beuys (dieses Ein-Mann-Heer für Pazifismus und Nichtuniformierung) der diszipliniertestе und exzessivste Uniformträger der Gegenwart: der standhafte Sinn-Soldat."[883]

Marquard stelt dat de revolutie haar falen overleeft doordat ze in een esthetisch kader wordt opgepakt en verder gevoerd. Het totaal kunstwerk nodigt daarom iedereen uit om erin te wonen maar dat houdt niemand uit volgens Marquard. Het esthetische wordt daarmee onverdraaglijk als het te werkelijk wil worden, als de revolutie als totaalkunstwerk het leven van iedereen moet binnendringen om hen te verlossen. Als men de grens tussen kunst en werkelijkheid veronachtzaamt en overschrijdt ontstaat er een onleefbare en onhoudbare situatie, net alsof men iedereen wil dwingen om hetzelfde mooi te vinden.[884] Een echte wedergeboorte, een renaissance van de kunst kan dan ook alleen maar in een minder totalitaire jas en zonder of in ieder geval met minder utopische grootspraak. Waarbij moet worden aangemerkt dat het begrip renaissance niet een geboorte is uit het luchtledige, maar een doorgroeien op wat is afgekapt, maar wat onder de grond en als stam verder leeft, zoals het twijgje op de stronk van Jesaja, maar dan in honderdvoud.[885]
Beuys had in Kassel op de Dokumenta in 1982 een kunstproject gepresenteerd waarin hij 7000 eiken liet planten. Elke eik staat voor een verandering van richting in het "Vertotungsprozess" van ons milieu. "Die "7000-Eichen"Aktion will Impulse geben für eine Wiederaufforstung des ganzen Planeten und eine Neuordnung des Wirtschaftssystemes, das zur Zeit nur profitbestimmt, Resourcenverschlingend und umweltzerstörend arbeitet."[886]
Daarmee grijpt Beuys actief in en laat de natuur zijn werk doen: kunst als natuursturing, als vormgeving van de nieuwe natuur en als oproep tot een mentaliteitsverandering. Een vorm van wedergeboorte die, aansluitend bij de voortdurende nieuwe aanplant in het Reichswald. Dat is een bos dat sinds de Romeinen al bekend is[887] en dat Beuys heel goed kent uit de omgeving van Kleve. Eigenlijk dus niets nieuws onder de zon, maar een actie die in het kader van een Dokumenta indruk maakt omdat het 7000 eiken betreft: de Duitse boom bij uitstek en een langzame groeier.[888] Het is niet de traditionele geplante boom in een dorp bij een bijzondere gelegenheid. Ook de huidige ontwikkelingen op het terrein van het milieu maken het nog steeds noodzakelijk dat kunst en kunstenaars ons een spiegel blijven voorhouden. Al is het alleen al om de "geplante Obsoleszenz", het opzettelijk aanbrengen van mankementen in een product, waardoor het product minder lang meegaat, (en er dus omwille van de economische groei meer geproduceerd kan worden), omwille van de duurzaamheid van het milieu een halt toe te roepen.[889]

7. Wereldbeeld en lichaam in de bijbel

“Ach, alter Adam!
Ab Anbeginn setzen dir Angstläuse zu,
plagte dich Aftersausen, war zu ahnen,
es könnte etwas, das ähnlich der Schlange
sich aalt, länglich aalglatt ist,
ein Angebot machen, das seit Augustinus
Erbsünde heisst und ab dem Apfelbiss
Anspruch erhebt auf Vaterschaft, Alimente.
Danach wurde im Schweisse des Angesichts
nur noch geackert.
Arbeit im Takt nach Akkord,
und deren Mehrwert abgeschöpft,
bis abgesahnt nicht mehr da war.
Ach, alter Adam!”

Günter Grass[890]

Bijbels spreken is gekleurd spreken omdat de bijbel geen boek is dat vrijblijvendheid oproept maar engagement. Het is mede ook de taal van een programma dat in verhalen en in geboden wordt aangeboden aan de lezer. Ontstaan in een mondelinge traditie van overlevering, is de bijbel toen hij op schrift werd gezet, een proces van eeuwen, en uiteindelijk goedgekeurd werd, ook een proces van eeuwen, als een verzameling van boeken gepresenteerd als neerslag van openbaring. “De hele Thora gaat van het heidendom uit en in al haar geboden en verboden is zij daarop een reactie. Zij kent nergens de misschien troostrijke, maar weinig reële figuur van ‘de mens die goed is’, maar stelt integendeel zowel het volk als zijn leiders voor als mensen vol driften, vol zelfzucht, of tenminste vol van de neiging daartoe. Wat zij wil, is de jood er bewust van te maken hoezeer ook hij van nature deze neigingen bezit, ten einde hem op te voeden tot de overwinning daarvan. Het is daarvoor, dat zij hem de volle zwaardrukkende verantwoordelijkheid oplegt. In het alomvattende schema harer eeuwigheidsgedachte maakt zij voor de mens een scheiding tussen goed en slecht, en legt hem de plicht op een keuze te doen, dat wil zeggen zichzelf te herkennen en te overwinnen. En daarmede vormde zij een mensentype dat volkomen afweek van de primitieve wereld rondom.”[891] Deze woorden van Abel Herzberg maken niet alleen de joodse context helder van zijn spreken, de sfeer van de Tora, en de joodse receptie ervan, maar ook laten ze iets zien van het wereldbeeld dat in de bijbel ter sprake komt, waarin de geboden, ontvangen uit de hand van God, richtingwijzers zijn. In die zin noemt de gelovige mens deze teksten ook goddelijk geïnspireerd en is heteronomie in dit licht gelijk aan God. In deze bijdrage zal ik het geïnspireerde karakter van de bijbel niet ter sprake brengen maar wel enkele passages waar wereldbeeld en lichamelijkheid een rol spelen.

7.1 Wereldbeeld en bijbel

“Zuerst
Portraits ohne Modell malen.

Danach
Selbstportraits ohne Model malen.

Vielleicht kann man dann
das Nichts mit Modell malen.”

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[892]

Het wereldbeeld in de bijbel is samengevat in de tien geboden die twee keer ter sprake worden gebracht als een samengesteld geheel: Exodus 20,2-17 en Deuteronomium 5, 6-18 (rechts)[893]

ik ben de Ene, God-over-jou, die jou heb uitgeleid uit het land van Egypte, uit het diensthuis.	ik ben de Ene, God-over-jou, die jou heb uitgeleid uit het land van Egypte, uit het diensthuis;
Niet zal dít er voor jou wezen: ándere goden, bij mijn aanschijn! Niet zul je voor jezelf maken een snijbeeld of welke gestalte ook die is in de hemelen boven, die is op de aarde beneden of die is in de wateren onder de aarde. Níet zul je je voor hen buigen en níet zul je hen dienen; want ik, de Ene, God-over-jou, ben een naijverig God die onrecht van vaders aan zónen bezoekt, aan drie en vier generaties van hen die mij haten; en die vriendschap bewijst aan dúizenden: aan hen die mij liefhebben en mijn geboden bewaken!	laat dát er niet bij jou wezen: andere goden, tegen mijn aanschijn in!- niet zul je je maken een kapbeeld van enige gestalte in de hemelen boven, op de aarde beneden, en in de wateren onder de aarde!- niet zul je voor hen je buigen niet zul je hen dienen; want ik, de Ene, God-over-jou, ben een naijverig godheid, die om onrecht van vaders zónen bezoekt, én derde en vierde generaties van wie mij haten; maar die vriendschap bewijst aan duízenden: aan wie mij liefhebben en mijn geboden bewaken!-
Níet aanheffen zul je de naam van de Ene, God-over-jou, voor valse zaken; want niet ongestraft laat de Ene wie zijn naam aanheft voor valse zaken!	niet zul je de naam van de Ene, God-over-jou, aanheffen voor valse zaken, want niet ongestraft laat de Ene wie zijn naam aanheft in valsheid;
Gedenk de dag van de sabbat,- het rusten, door die te heiligen; een zestal dagen mag je dienen en al je werk doen, maar de zevende dag is een sabbat voor de Ene, God-over-jou; níet doen zul je welk werk ook: jij, je zoon, je dochter, je dienaar, je slavin, je vee noch de zwerver-te-gast die in je poorten is. Want in zes dagen heeft de Ene de hemelen en de aarde gemaakt, de zee en al wat er in hen is, en hij hield rust op de zevende dag; daarom heeft de Ene de sabbatdag gezegend en hem geheiligd!	waak over de dag van de sabbat, om die te heiligen,- zoals de Ene, God-over-jou, je heeft geboden zes dagen zul je dienen, doe dan al je werk; de zevende dag is een sabbat voor de Ene, God over jou; níet doen zul je dan welk werk ook: jij, je zoon en je dochter, je dienaar en je slavin, je os en je ezel,- al je vee, en ook de zwerver bij jou binnen je poorten, opdat je dienaar uitrust, en je slavin ook, zoals jijzelf!-gedenken zul je dat je een dienstknecht bent geweest in het land van Egypte en dat de Ene, God-over-jou, je daaruit heeft uitgeleid met sterke hand en uitgestrekte arm; dáárom heeft de Ene, God-over-jou, je geboden om de dag van de sabbat te dóen!-
Eer je vader en je moeder; opdat je dagen lang mogen worden op de bloedrode grond die de Ene, God-over-jou, aan jou geeft!	eer je vader en je moeder zoals de Ene, God-over-jou, je heeft geboden; opdat je dagen verlengd worden en opdat het je goed ga op de bloedrode grond welke de Ene, God-over-jou, aan jou geeft.
Níet doodslaan zul je; níet echtbreken zul je; níet stelen zul je en níet antwoorden zul je over je naaste als een getuige die liegt!- níet begeren zul je het huis van je naaste; niet begeren zul je de vrouw van je naaste, zijn dienaar, zijn slavin, zijn os, zijn ezel, ja, al wat van je naaste is!”	niet doodslaan zul je, niet echtbreken zul je, niet stelen zul je, niet antwoorden zul je over je naaste als valse getuige; niet zul je je zinnen zetten op de vrouw van je naaste; niet begeren zul je het huis van je naaste, zijn veld, zijn dienaar, zijn slavin, zijn os, zijn ezel,- al wat van je naaste is!”

De motivatie voor de sabbat is de enige tekst die echt van elkaar verschilt - de rest van de geboden zijn of hetzelfde of hier en daar met nuances anders geformuleerd - maar grote verschillen zijn er niet.
In deze geboden worden sferen of ruimtes van elkaar afgeperkt. Allereerst betreft dat de goddelijke ruimte, warbij God zelf die als een bevrijder wordt gepresenteerd. Hij bevrijdt het volk uit het slavenhuis, het dienstknechtschap in Egypte. Nu de Israëlieten vrij zijn gemaakt kunnen zij in de vrije ruimte van de woestijn in vrijheid de geboden van God ontvangen en hierop anticiperen door hen na te volgen. Marc Alain Ouaknin zegt hierover: "De Tien Woorden beginnen met een verklaring die de toon zet voor het geheel. God dient zich niet aan als de Schepper van hemel en aarde, maar als de bevrijder uit het slavenhuis Egypte. De God van de Tora is een God van bevrijding. Bevrijding en vrijheid zijn de basisprincipes waarop de Tora stoelt. Daarom dient de Tora zich aan als een ethische code die een persoonlijke en individuele ontplooiing mogelijk maakt binnen een harmonische evenwichtige en geordende samenleving. De religie doet een beroep op het innerlijk en op de moraal en niet alleen op uiterlijkheid en ritueel. De natuurlijke relatie tussen God en de mens berust niet alleen op vrees, maar evenzeer op liefde. Een beroemde passage uit Deuteronomium verbindt deze les met die van de Eenheid van God:
'Hoor Israël, de Eeuwige onze God, De Eeuwige is Één. Je zul dus van de Eeuwige je God houden met heel je hart, heel je ziel en heel je vermogen. Deze woorden nu die ik je vandaag opdraag, zullen in je hart zijn. (Deut. 6,4-6).'

"De moraal van de Tora is er niet op uit om de mens een ideaal op te leggen dat afzien van een individueel en gemeenschappelijk leven inhoudt. Integendeel, deze moraal is juist in hoge mate sociaal. Zij zet iedereen ertoe aan om de verantwoordelijkheid voor zijn verplichting als lid van de menselijke samenleving op zich te nemen. Aan de basis van deze gemeenschappelijke moraal ligt het bewonderenswaardige liefdesgebod: 'En je zult van je naaste houden als van jezelf' (Lev. 19,18): een gebod zonder grenzen dat de mens maant niet alleen zijn gelijke, maar ook de vreemdeling, de slaaf en de vijand lief te hebben. In deze oproep ligt de notie van respect en menselijke waardigheid besloten en tegelijkertijd volgt hieruit de noodzaak om sociale instellingen te vormen die de gerechtigheid zeker stellen."[894] Over deze vrijheid heeft Abraham Joshua Heschel in "God zoekt de mens. Een filosofie van het Jodendom" en in "Onzekerheid in vrijheid" behartigenswaardige dingen geschreven waarin hij vooral ook benadrukt dat vrijheid gepaard gaat met verantwoordelijk en het opnemen van die vrijheid als een willen werken aan het visioen omdat velen (waaronder wij zelf) niet vrij zijn zoals wij zouden willen en zoals nodig is om allen in die vrijheid te laten delen.[895]
Vrijheid is dus de bodem onder het bestaan, ook onder de liefde, want opgelegde liefde is geen liefde maar dwang en dwingelandij vermag niet het onmogelijke: liefde laten groeien uit iets wat geen liefde in zich draagt. Maar als die liefde er eenmaal is, kan ze groeien zelfs op de meest barre grond omdat de liefde zichzelf bij krachten houdt zoals Frans Rosenzweig zo mooi zegt, liefde die aangemoedigd wordt door de teleurstelling: "Diese Erfüllung von Gottes Gebot in der Welt ist ja nun nicht ein einzelner Akt, sondern eine ganze Reihe von Akten; die Liebe des Nächsten bricht immer neu hervor; sie ist ein Immer wieder von vorn beginnen; sie läßt sich durch keine „Enttäuschungen" beirren; ja im Gegenteil: sie bedarf der Enttäuschungen, damit sie nicht einrostet, nicht zur schematischen organisierten Tat erstarre, sondern immer frisch hervorquelle. Sie darf keine Vergangenheit haben und in sich selbst auch keinen Willen zu einer Zukunft, keinen „Zweck"; sie muß ganz in den Augenblick verlorene Tat der Liebe sein. Dazu hilft ihr allein die Enttäuschung, die sie vor der natürlichen Erwartung eines Erfolgs, der nach Analogie vergangener Erfolge erwartet werden kann, immer wieder ent-täuscht. Die Enttäuschung erhält die Liebe bei Kräften. Wäre es anders, wäre die Tat die Ausgeburt einer einmal vorhandenen Willensrichtung, aus der heraus sie nun mit klarem Ziel sich frei in dem unbegrenzten Stoff der Wirklichkeit erginge, träte sie also hervor als unendliche Bejahung, so wäre sie nicht Liebestat, sondern Zwecktat, und ihr Verhältnis zu ihrem Ursprung in der Willensrichtung des Charakters wäre nicht das augenblickhaft frische Hervortreten, sondern einfürallemal beschlossener und entschlossener Gehorsam."[896]

Liefhebben is dus een daad voor de Tora en niet een gevoel. De naaste liefhebben betekent in de eerste plaats hem niet haten, of niet begeren wat hem toebehoort, zegt Marc Alain Ouaknin. Vandaar dat het tweede deel van de tien geboden betrekking heeft op de sociale relaties van mensen en hun onderlinge verhoudingen.
In de eerste drie geboden wordt de naam van God en zijn werkingskracht omlijnd en beschreven: Een is er de Eeuwige, (JHWH) - die bevrijding heeft gebracht. Hem mag je niet delen met andere (gemaakte - dus onechte - valse - geen bevrijding brengende) goden. Hij is de enige en de enige ware. Hem afbeelden is verboden want dan leg jij als mens Hem vast en wie ben jij dat jij dat zou kunnen? Net zo min mag je de naam van de Eeuwige niet voor je karretje spannen of ijdel gebruiken. Als je dat wel doet zul je de gevolgen merken. Abraham J. Heschel maakt een onderscheid tussen realistische symbolen en conventionele. Een realistisch symbool representeert de godheid omdat men aanneemt dat het goddelijke erin woont of dat het goddelijke er op een bepaalde manier aandeel in heeft. Een conventioneel symbool daarentegen verwijst naar een existentie die niet werkelijk getoond wordt. Het bevat niets van de substantie, maar herinnert slechts aan de existentie op basis van associatie, overeenkomsten en de relatie ermee, zoals bijvoorbeeld een vlag. "Ein Abbild ist ein reales symbol. Der Gott und sein Bild werden fast identifiziert. Man betrachtet die Bilder als Stellvertreter der Götter; wer das Bild hat, hat den Gott. Man glaubt das der Gott im Bild wohnt oder dass das Bild zu einem gewissen Grad Anteil an der Macht und Realität Gottes hat. […] Wie Durkheim beobachtet hat, sind die Bilder von Totemtieren heiliger als dat Totemtier selbst. Das Abbild kann die Gottheit ersetzen."[897] In het verzamelen van relikwieën, onderdelen van overleden heiligen, of spullen die met de heiligen tijdens zijn leven in contact zijn geweest, en het tentoonstellen ervan gebeurt hetzelfde: het overblijfsel staat voor de heilige zelf en voor de aanwezigheid van het goddelijke in het restant - en wordt daarmee zelf deel van het goddelijke. Zo komt het goddelijke onze profane wereld binnen en zo leggen wij het (symbolisch) vast in voorwerpen, afbeeldingen en objecten. In de bijbel wordt het woord voor symbool *semel* altijd in negatieve zin gebruikt, namelijk als kenmerk voor een object dat voor de afgodendienst wordt gebruikt zoals het gouden kalf. De lege stoel voor Elia die bij de besnijdenis aanwezig is, naast de stoel van de peetoom, is volgens Heschel het uiterste aan symbolische vormgeving in het jodendom - andere beelden die naar het goddelijke verwijzen zijn niet toegestaan. Voor het joodse geloof bestaat er geen materiële belichaming van de hoogste geheimen, er zijn slechts tekens, geheugensteuntjes.[898]

Das zweite Gebot enthält mehr als das Verbot von Bildern. Es lehnt alle sichtbaren Symbole für Gott ab, nicht nur die Bilder, die der Mensch macht, sondern auch "jede Art von Gleichnis, sei es von etwas im Himmel droben oder auf der Erde oder im Wasser unter der Erde". Die Bedeutung dieser Haltung wird deutlich, wenn man ihr die entgegengesetzte Anschauung gegenüberstellt. Es läge dem Geist der Bibel völlig fern, die Welt als ein Symbol für Gott zu betrachten."[899] De wereld is namelijk niet een emanatie van het goddelijke, of de voortzetting ervan maar slechts product van God, scheppingswerk en niets meer. Ook het universum is geen mechanisme waarin God zich verwerkelijkt. De wereld is niet het wezen van God en zij spreekt niet het woord van God. Zij staat tegenover God als zijn product. God laat zich zien de gebeurtenissen maar niet in de dingen, ook niet in de tempel. Zelfs de berg Sinaï werd niet tot een pelgrimsoord omdat deze berg geen heiligheid heeft ook al heeft Mozes daar de tien geboden ontvangen, aldus Heschel.[900] Toch is er in de bijbel iets dat als symbool van God wordt gezien en dat is de mens. God schiep de mens naar zijn evenbeeld (*zelem*), tot zijn gelijkenis (*demut*): "Das Wort *zelem* wird häufiger im abschätzigen Sinn zur Bezeichnung für ein von Menschen geschaffenes Bild Gottes gebraucht, ebenso wie das Wort *demut*, von dem Jesaja sagt (40,48), dass man keine demut oder Abbildung von Gott machen kann. Wie bezeichnend is dat die Tatsache, dass beide Wörte gebraucht werden, um den Menschen als Bild und Gleichnis Gottes zu beschreiben. Menschliches Leben ist Heilig, heiliger selbst als die Torarollen. Diese Heiligkeit ist keine Errungenschaft des Menschen, sie ist ein Geschenk Gottes und wird nicht durch Verdienst erlangt. […] Das Göttliche im Menschen beruht nicht auf dem, was er tut, sondern auf dem was er ist. Mit überlegenem Freimut werden Fehler und Versagen von Königen und Propheten, von Männern wie Mose oder David berichtet. Trotzdem besteht die biblische

Tradition darauf, dass nicht nur die Seele des Menschen, sondern auch sein Körper Symbol Gottes ist."[901]

Hiermee is de wereld van het goddelijke, van God omschreven door regels die in het gedrag pas echt hun zichtbare vorm krijgen. In de daad van de naleving zal hun hardheid en hun bestendigheid blijken. Niet in de vrome maar weinig daadkrachtige bevestiging. Het naleven van deze regels komt pas aan het licht in echt moeilijke keuzemomenten waar mensen gedwongen worden te buigen voor een afgod of aangezet worden tot andere daden die niet stroken met hun geloofsovertuiging. De geschiedenis van de martelaren is er vol mee.[902]
Na de omschrijving van de goddelijke ruimte beschrijven de tien geboden de ruimte in de tijd: de sabbat, de zevende dag als heilige, geheiligde dag omdat God rustte na de schepping en omdat hij, zoals Deuteronomium zegt, het volk had bevrijd uit de slavernij. Een dubbele motivatie dus als je Exodus en Deuteronomium samen wilt lezen. Het is een dag om te heiligen - en rustdag die apart is gezet van de andere dagen van de week, zoals in het scheppingsverhaal, nadat God in zes dagen alles schiep. De instelling van een geheiligde tijd, een afgezonderde tijd, een dag om te rusten heeft de wereld veranderd, omdat ook de slaaf mocht rusten. Nog steeds zijn er plekken op de wereld waar deze weldaad onbekend is en waar mensen zoals in kleine fabriekjes in Hongkong maar door en door gaan met de productie van goederen en voedsel. Een aantal jaren geleden was hierover een documentaire op tv, misschien is de situatie nu veranderd en hebben zij de luxe om een vrije dag te vieren verkregen, maar het is een teken van barbarij en goddeloosheid om deze dag niet in te stellen. Altijd maar werken is gelijk aan slavernij tot aan de dood: een zinloos leven, een leven dat slechts een god kent: het werk, het product, de mammon van de economie. Als al je levenstijd daaraan is toegewijd ben je niet vrij en zul je het nooit worden als je niet grondig ingrijpt in de tijd.[903] Dat is wat met dit gebod van de sabbatsrust gebeurt: de tijd wordt gestructureerd om vrijheid mogelijk te maken. Vanouds is de sabbat niet alleen een rustdag maar ook een feestdag en een dag ter inspiratie door ontspanning en door studie van de geschriften opdat de ziel het volhoudt in dit aardse leven. Ouaknin citeert de middeleeuwse joodse rabbi Rasji (nog altijd geciteerd om zijn inzicht[904]) die het gebod als volgt vertaalt: "'Blijf of bevind je in de herinnering aan de sjabbat', 'Wees voortdurend bezig met de herinnering aan de sjabbat'. Deze gebiedende wijs heeft betrekking op de toekomst en niet op het verleden. Het gaat erom zich de sjabbat te herinneren die plaats gaat vinden in de dagen die komen gaan. Zoals Rabbi Nachman van Bratslav leert: 'Er is geen andere herinnering dan die aan de komende wereld.' De goede vertaling zou dan ook zijn: 'Herinner je je toekomst.' ...Hier vinden we de zin van de ethiek terug […] namelijk het reiken naar de toekomst, naar de verwerkelijking van een plan, weigeren te accepteren dat de wereld een zinloze wereld is. Deze opvatting staat haaks op een bepaalde vorm van existentialisme. Wij zijn noch 'in de wereld geworpen' in zinloosheid en zorgelijkheid, zoals de Duitse filosoof Martin Heidegger wilde, noch gedoemd tot 'walging', zoals de held in de roman met dezelfde titel van de Franse filosoof Jean-Paul Sartre. Ook de 'oplossingen' tegenover de zinloosheid die hun tijdgenoot, de Franse schrijver Albert Camus aandraagt, namelijk de poging tot zelfmoord, de opstand om een zin aan het leven te geven, zich overleveren aan een gemakzuchtig bestaan en aan het nihilisme, zijn niet de onze.
Integendeel, de sjabbat houdt de dimensie van het 'voorruit', van het 'voor mij uit' in: van de pro-jectie naar het steeds-verder-vooruit van mijn zijn, de levende innerlijke kracht die in mij huist, mijn innerlijke 'daarginds'.
'Het levende' is in het Hebreeuws *chaï*. De uitdrukking 'het "daarginds" dat leeft' is in het Hebreeuws *sjam-chaï*, een woord dat uit vier medeklinkers bestaat, dezelfde waarmee ook het woord *Masjicha* - Messias - geschreven kan worden: sj-m-ch-j. De mogelijkheid dat er een 'voorbij het heden' is, een 'voorbij mijzelf', die dimensie is niets anders dan die van de Messias, of van een messiaanse tijd. Om nogmaals met Rabbi Nachman te spreken: 'Het is verboden om te wanhopen', want er is altijd iets verderop wel een deur die opengaat, open naar een toekomst. 'Herinner je de sjabbat' is dus een aansporing om messiaans te leven, om op de toekomst gericht te zijn. Bestaan wil zeggen actief leven en niet slechts passief leven in een gemakzuchtig bestaan. 'Je zult het leven kiezen', zegt de Tora (Deut. 30,19). De sjabbat is het verlangen en de mogelijkheid om aan mijzelf te

werken met het oog op mijn toekomst, om mij te begeven in een dynamiek om zin te geven aan mijn leven dat komen gaat."[905]

Na de beschrijving van de tijdsdimensie in het leven en de mogelijkheid tot een 'messiaanse' toekomst is het volgende gebod de omschrijving van het leefgebied dat het meest dicht bij het zelf aanwezig is: de ouders en hun handelen - zij die het subject ontvangen hebben, een naam hebben bedacht en opgevoed - hem de weg hebben gewezen in dit leven en een taal hebben geleerd. Iets om voor te danken omdat deze heteronomie de eigen autonomie pas mogelijk heeft gemaakt. Ik heb het nu niet over alle uitzonderingen en faliekant mislukte ouderschappen - want die drukken precies op dit ervaren van het eigen leven als een autonoom project hun stempel - de autonomie van het zelf kan in deze 'verwrongen' situaties niet echt tot haar recht komen en een evenwicht met het heteronome aspect van het leven - waaruit ook de dankbaarheid kan groeien - ontbreekt met alle gevolgen van dien. Vaak is een lange lijdensweg in het zoeken van een eigen begaanbare levensweg het gevolg. Het zelf is nooit bij zichzelf thuisgekomen omdat het de kans ontnomen werd thuis bij zichzelf te zijn, omdat betekenisvolle anderen hem die kans niet geboden of ontnomen hebben door hun gedrag.

Marc Alain Ouaknin schrijft over dit gebod, ik citeer hem uitgebreid: "Het vijfde gebod zegt in de allereerste plaats: 'Eer je vader en je moeder opdat je dagen verlengd zullen worden op de aarde die Adonai, je God je geeft. ' Wat betekent het Hebreeuwse woord *kabed* dat met 'eren' of' respecteren' wordt vertaald? De letterlijke betekenis, die we in het woordenboek vinden is 'gewicht geven'. En het zou zonde zijn hier niet het commentaar op deze vertaling, zo mooi verwoord door de Franse filosoof en psychoanalyticus Daniel Sibony in diens boek Les Trois Monothéismes (De Drie Monotheïsmen) te citeren: 'Laten we beginnen met de woorden die het gedrag jegens anderen betreffen, en wel het vijfde gebod, dat zo ingewikkeld is om in de praktijk te brengen: 'Eer je vader en je moeder, opdat je dagen verlengd zullen worden op de aarde die Adonai, je God je geeft.' Dit wordt vaak gezien als een vreemde opdracht, namelijk dat men zijn ouders zou moeten liefhebben. Dat is niet wat er wordt gezegd. Er wordt niet gezegd zijn ouders lief te hebben, maar ze te respecteren. Letterlijk, hun 'gewicht' te geven. Dat is het woord dat wordt gebruikt.'
We moeten aan hun geschiedenis voldoende gewicht geven teneinde haar niet zelf te hoeven herhalen. We moeten hen voldoende 'zwaar' maken om hen op afstand te houden. Maar Sibony verbergt niet dat deze divergentie ten opzichte van de ouders of de weg van de ouders - zij hebben hun leven dat op het onze drukt – een beproeving kan zijn:
'Dit gebod stelt ons dan ook voor een opgave, het is geen gebruiksaanwijzing om goed te leven. Het geeft een vraag Het lijkt een vreemde oproep te doen: wees niet neurotisch. Oftewel: lijd niet om wat je ouders zijn. Hoe moeten we dan handelen? Zoveel menselijk lijden is via de ouders gekomen… Deze uitspraak stelt nu juist een hindernis op, brengt een scheiding aan. Dit gebod is op zichzelf een redmiddel tegen ouders die misbruik maken: hen respecteren wil zeggen op afstand kunnen zetten…'
De ouders hebben recht op hun geschiedenis. Men moet dus vermijden om zijn eigen leven eraan te wijden hun leven opnieuw te leiden: 'een deel van hun leven in fantasie en verschijningsvorm te leven, dat verkort jouw leven'. Integendeel, het gaat er juist om 'zijn dagen te verlengen', zegt het vijfde gebod. 'Dat respect dat volle gewicht aan de voorgaande generatie wordt toegestaan, wordt toegeschreven en wordt aangeboden, dat cadeau van "hun" dat laat jou de tijd om voor eigen rekening te leven.' En Sibony voegt daar nog eens dit suggestieve commentaar aan toe: Een onwaardige vader respecteren, dat betekent 'gewicht aan de vader die hij niet is geweest of niet heeft kunnen zijn.
Dat maakt het mogelijk een vader te hebben die men kan loslaten. Soms moet men voor iedere ouder de eigenliefde verzinnen die hij niet heeft gehad, die hij zichzelf niet heeft toegestaan, echter zonder je eraan schuldig te maken hem of haar te laten in deze loze liefde, deze onnutte en onontwikkelde liefde... Het betekent echter dat we de ouders teruggeven aan hun geschiedenis door hun het gewicht te geven dat ze niet hebben kunnen dragen.

Als de ouders wel gewicht hebben, dan komt het voor dat ze de kinderen zwaar belasten, maar op zijn minst heeft men schijnbaar geen probleem om hen te erkennen en te respecteren. Als ze het 'voorgeschreven gewicht' niet halen, of als ze onwaardig zijn, dan is het niet zo eenvoudig om het hun te geven. Het is een beproeving om in hun plaats consistentie te veronderstellen, in hun functie van overbrengers. Want als de ouders geen gewicht hebben, verlicht dat de kinderen niet. Integendeel, zij lopen het risico om zelf het gewicht dat hun ouders missen, te dragen. Zij lopen het risico hun hele leven bezig te zijn om de gebreken van hun ouders te herstellen, om te zijn wat hun niet is gelukt: 'Het recht van de ouders op hun eigen fouten erkennen, het recht op hun geschiedenis', zegt Sibony. Maar ook: 'Niet zijn leven lang bezig zijn te herstellen wat een gemis in hun bestaan, in hun leven lijkt te zijn. Want dan besteedt men zijn leven om te "leven" wat zij niet hebben geleefd en hun gemis te herhalen terwijl men van plan is het te herstellen; tevergeefs.'
En Sibony benadrukt: indien men leeft terwijl men probeert te herstellen wat de ouders gedaan of juist niet gedaan hebben, dan 'verkort dat het leven'. Een ieder moet een zelfstandig leven leiden zonder 'angstblokken' mee te dragen die iedere keer naar boven komen wanneer men aan de ander denkt of wanneer de ander zich bij hem manifesteert. In het gebod zijn vader en moeder te eren, ligt de opdracht besloten om aan de ouders te vragen dat zij hun geschiedenis vertellen, om voldoende kennis van hun geschiedenis te nemen om haar niet te hoeven herhalen. Het gaat er om hun wezen op te bouwen vanuit het verhaal, hun een 'verhalende identiteit' te geven, zoals Paul Ricoeur het noemt. De eerbied is het gewicht dat men aan de geschiedenis van zijn ouders toekent. Ook zij zijn kinderen geweest, ook zij moesten met hun ouders door dezelfde 'beproeving' heen gaan."[906]

De laatste afgrenzingen in de tien geboden betreffen allemaal de sociale sfeer en de relatie tot de naaste. Kort en krachtig geformuleerd bestrijken zij een breed en essentieel deel van ons leven - daar waar het vaak fout gaat omdat de grenzen van deze geboden worden overschreden of met voeten getrapt. In de oorlogssituatie lijken deze grenzen te zijn opgeheven. In oorlog en geweldssituaties wordt de tussenruimte die normaal in stand wordt gehouden tussen mij en de ander overschreden. Een tussenruimte die vitaal is voor mijn bestaan en voor het bestaan van de ander. Al deze geboden beschrijven als het ware een verbod op het overschrijden van deze tussenruimte en een ingrijpen in het zelf van de ander. Het begint met het meest radicale ingrijpen in deze sfeer door moord, het doden van het leven van iemand anders. Quanta Ahmed, arts en journalist schreef op 11 december 2011 over het feit dat heel jonge kinderen al geworven worden om aanslagen te plegen en dat velen dat als vanzelfsprekend ervaren door steun of door te zwijgen. Zij schrijft: "Afgelopen voorjaar kreeg ik een brief van een Saoedische vader. Zijn dochter van twaalf was uit school gekomen en had achteloos laten vallen dat haar onderwijzer zelfmoordaanslagen goedkeurde. En dat de islam erachter stond. Het ging daarbij over Palestijnen. De vader schreef: „Ik dacht altijd dat je, om een goede ouder te zijn, je kind goed onderwijs moest laten genieten. Nu besef ik dat ik mijn kind er juist tegen moet beschermen!"
Hij stuurde een link mee naar een liedje op internet, van een meisje in bruidsjurk met een engelachtige stem, in duet met een man met een sexy bariton, een Libanese Ricky Martin met licht overgewicht. Ze werden geflankeerd door een heel stel zingende kinderen die executies door Israëliëers naspeelden. Ik luisterde naar het catchy melodietje. En hoorde de tekst, over de wens om de bruid te worden van de Palestijnse grond, uitkijkend naar het fatale martelaarschap, ik zag wapens en een ophanging. Het meisje sprak elk woord van deze ontroerende lofzang op de marteldood perfect uit. Ik stuurde de link door naar een oud-collega in Riad; we werkten ooit samen als artsen, nu zit ze thuis met drie dochters. Ze herkende het wijsje meteen: haar dochtertje van vijf zong het deuntje de hele dag. „Ze moet het op school hebben opgepikt", schreef ze me. „Weet je, Qanta, bij kinderen van vijf kun je beter niet ingrijpen, ze vergeten alles toch weer snel en ze snappen er sowieso niets van. Ik geloof niet dat een kind kan worden gehersenspoeld als de ouders ertegen zijn. Want het zijn de ouders die kinderen overtuigingen bijbrengen."
Vreemd genoeg was mijn oud-collega niet geschokt door de strekking van het liedje. Ze zag niet dat de song precies was toegesneden op kinderen in de leeftijd van de hare. Ontwikkelingspsychologen weten dat kinderen helemaal niet snel vergeten. Er is zelfs

geen beslissender periode om je te verbinden met onzichtbare personages als God dan de kinderleeftijd van vijf tot zeven jaar. Het verbaast me niet dat regimes die martelaren gastvrijheid bieden zich juist op deze leeftijdscategorie richten. Neem Gaza. Daar is Hamas-tv te zien, met programma's die op het eerste gezicht lijken op Sesamstraat. Kinderen krijgen daarin voorgeschoteld dat shahadat, de islamitische geloofsbelijdenis, goed is. De programmamakers benadrukken dat het beter is om je te verbinden aan Allah dan aan iets anders, en dat de gekozen dood nodig kan zijn om aan dat verlangen uitdrukking te geven."[907]
Dood door aanslagen, terreur door het vernietigen van vermeende vijanden in naam van welke religie ook, is een extremiteit die niet valt goed te praten, ook niet in naam van de religie.[908]

Ook de Rooms Katholieke Kerk heeft in haar oproep tot de kruistochten, eerst tegen o.a. de Katharen en later de moslims in het "Heilige land" zich schuldig gemaakt aan de oproep tot moord, zelfs in het geval van de "ketters", op medechristenen.[909] In de bul "Ad Exstirpanda" van de hand van paus Innocentius de vierde uit 1252 worden alle tegenstanders ketters genoemd - als eigennamen zoals Katharen, Waldenzen en Albigenzen overbodig geworden zijn. Iemand die van ketterij werd verdacht had geen mogelijkheid om vrijgesproken te worden.[910] In deze kerkelijke tekst werd voor de eerste keer in de geschiedenis van de kerk de foltering van ketters toegestaan en ingezet om ketters op het spoor te komen: "The head of state or ruler must force all the heretics whom he has in custody, {noot 8} provided he does so without killing them or breaking their arms or legs, as actual robbers and murderers of souls and thieves of the sacraments of God and Christian faith, to confess their errors and accuse other heretics whom they know, and specify their motives, and those whom they have seduced, and those who have lodged them and defended them, as thieves and robbers of material goods are made to accuse their accomplices and confess the crimes they have committed. {noot 8}: Omnes haereticos quos captos habuerit. All the male heretics the state has in custody must be tortured to make them confess their crimes and reveal their accomplices. The masculine inflection appears generic, cf. omnes haereticos utriusque sexus in Law 2; ad haereticos extirpandos in Law 33. So women too were tortured."[911] De paus die tot de eerste kruistocht tegen deze "ketters" opriep, moedigde de ridders aan om dit "werk van God" te beginnen, met de woorden dat hun alle zonden uit heden, verleden en ook de nog te begane zonde vergeven zouden worden als dienaren van de kerk. Pausen, zoals Innocentius de derde en de vierde, traden op als theocratische heersers, alsof Gods macht om te oordelen en veroordelen in hun handen was gelegd.[912]
Naast het zinloos doden van mensen worden hier ook twee gescheiden sferen door elkaar gehaald; als er religieuze teksten zijn die spreken over wraak en straf, zoals zoveel psalmen doen, iets wat ook in profetische teksten is terug te vinden, dan is het niet aan de toehoorder om deze woorden in daden om te zetten op basis van eigen interpretatie, ook is hij toevallig de paus.

Marc Alain Ouaknin wijst op het belang van de vitale tussenruimte tussen het profane en het sacrale. Het zich toe-eigenen van teksten uit de sacrale ruimte en deze toepassen in de profane ruimte is dus afgodendienst - anders uitgedrukt: God die de vijand zal verdelgen in Psalmen, toepassen op de concrete situatie is dus God verbeelden in zijn gruwelijkheid - het recht in eigen hand nemen - en zo een afgod scheppen want misschien is ook vergeving een mogelijkheid in plaats van botte wraak. Ouakin illustreert het belang van de vitale tussenruimte op het profane en het sacrale terrein en hun samenhang, een ruimte die duidelijk maakt dat overschrijding op beide terreinen grote gevolgen heeft. Hij sluit daarbij aan op het denken van Immanuel Levinas:
"Laten we onze relatie tot de transcendentie als voorbeeld nemen. In een klassieke visie op de dingen is de transcendente wereld de wereld van boven, de wereld van God, die tegenover de wereld hier beneden, de wereld van de mensen staat. Hoe moeten we over de relatie tussen deze beide werelden denken?
Men kan zich voorstellen dat de mens probeert zich langzaam maar zeker te verheffen naar de transcendente wereld in een liturgische of mystieke verheffing, zoals de filosofie dat voor een deel heeft gedaan. De mens zou op die manier zijn eigen ik tot een minimum willen terugbrengen, ja zelfs geheel willen onderdrukken. Ofwel de mens hoopt op het moment van de dood in een andere wereld binnen te gaan, de transcendente

wereld waar alles met betrekking tot hier beneden hersteld zal worden. De armen zullen rijk zijn, de zieken zullen genezen zijn, de laatsten zullen de eersten zijn... Deze filosofie van de troost zegt eigenlijk dat het ware leven ergens anders is. Deze slechte manier om de transcendentie te bevestigen en te beleven, zou het leven hierbeneden, de persoonlijke beleving, ongeldig willen verklaren om zich onder te dompelen in het kosmische leven, deel uit maken van een groter geheel. Dat wil dus ook zeggen: de tussenruimte die de twee werelden van elkaar scheidt, opheffen, als het ware de kloof tussen beide opvullen, het subject doen verdwijnen en dus, volgens de Hebreeuwse traditie de moord op het individu begaan. Het omgekeerde is het geval in de filosofie van Nietzsche of van Sartre bijvoorbeeld, die de wereld van het transcendente afschaffen om hun toevlucht helemaal alleen in de wereld van het hier en nu te zoeken. God is dood, of God is de natuur. Alleen de tastbare wereld waarin wij leven, bestaat, en vooral geen verborgen werelden ergens achter onze gewone mensenwereld. Ook in dit geval wordt de tussenruimte opgeheven. Maar de echte filosofie of de echte metafysica, zoals een filosoof als Levinas haar heeft ontwikkeld, bestaat er juist uit de twee werkelijkheden te handhaven en meer nog de tussenruimte, de scheiding en de spanning tussen beide te bewaren. Want in die tussenruimte speelt zich de hele relatie tussen het Zelf en de Ander, de relatie tussen het immanente en het transcendente. We moeten weigeren alleen in het transcendente, of alleen in het immanente te willen leven. Maar we moeten ons handhaven in het gebied tussen deze beide, het gebied dat opening biedt voor vragen, voor het nimmer eindigende feit van de aanwezigheid van de ander. Want dat is het gebied waar de ethiek tussen de mensen zich afspeelt. Zo blijven we trouw aan de Hebreeuwse denkwijze. Veel vaker dan we zouden geloven wordt deze dimensie van de tussenruimte vergeten of verdoezeld. Zo stopt de Geschiedenis zoals die vandaag de dag in de handboeken wordt verteld alles en iedereen in hetzelfde vat. En zo worden de mensen in een neutraal en onpersoonlijk verhaal ingelijfd. In die zin is het wreed en onrechtvaardig, al was het alleen maar door alles wat wordt vergeten, door al die mensen te vergeten, mensen zonder gezicht, waarover het verhaal van deze Geschiedenis gaat. Maar dat de Geschiedenis zich zo uitdrukt, is legitiem. Zij is nu eenmaal niet het verhaal van persoonlijke zaken, maar dat van volkeren, van maatschappijen en van koningen. Men kan dan ook wel zien waarom zij zich niet op het terrein van de ethiek beweegt. De ethiek gaat immers altijd over de verhouding, de polariteit tussen twee individuen, tussen twee die 'ik ben' zeggen. De geschiedenis is de geschiedenis van de mensen zonder naam. Zij heeft geen weet van de persoonlijke relatie, die van het ik met de ander. Ze weet niet dat ieder mens die altijd de ander is voor een andere mens, oneindig, transcendent is. Wat betekent spreken? Het is allereerst de ruimte, de afstand tussen het zelf en de ander open houden. Wanneer ik tot de ander spreek en de ander spreekt met mij, dan wordt de juiste afstand tussen ons gehandhaafd. En omgekeerd is er werkelijk sprake van spreken, van een waarlijk ethische relatie, wanneer deze afstand wordt gerespecteerd. Indien de verwijdering te groot is, dan is er geen enkele ethische relatie tussen de mensen, net zo min als bij een te grote nabijheid. In dat geval wordt het verschil opgeheven, dan is er de neiging tot inpalming, tot het opslokken van de een door de ander en dat betekent dat er altijd onrecht en wreedheid dreigt, dat wil zeggen potentiële moord. Twee personen die elkaar niet kennen en die niet met elkaar spreken laten elkaar onverschillig. Daartegenover staat dat het verschil tussen hen wordt vernietigd als men alles wat hen scheidt uit de weg ruimt. Het gaat er dus om de juiste afstand te vinden, dat wat Levinas de 'proximité' noemt."[913]

In de laatste vijf van de tien geboden gaat het precies om deze precaire en kwetsbare nabijheid en tussenruimte in het contact met de ander. Als naaste is hij het meest nabije, maar inpalming of negatie van hem, of onverschilligheid ten opzichte van hem zijn het begin van moord. Alain Finkelkraut wijst erop dat het verleidelijk is om het humanisme tegenover het totalitaire geweld te stellen, maar beide denkwijzen miskennen de situatie en Finkelkraut neemt fel stelling: "In de ogen van zowel humanisme als terrorisme zijn de achterlijke instanties die halsstarrig het individu de schuld blijven geven van overtredingen of tegenslagen die alleen een tirannieke maatschappelijke orde kunnen worden aangerekend, de speelbal van uiterlijke schijn en een reactionaire mentaliteit. Zij zijn niet in staat om terug te redeneren van gevolg naar oorzaak, of van symptoom naar ziekte. Ze beschouwen maatschappelijke verschijnselen als natuurverschijnselen en ze

laten een schandaal voortduren omdat er volgens hen geen oplossing voor bestaat. In wezen zijn ze kortzichtig en mens-vijandig. Edelmoedigheid en diepzinnigheid, hoop en scherpzinnigheid werken daarentegen samen als het erom gaat onderscheid te maken tussen de geconditioneerde mens en de mens zoals hij idealiter is, tussen het vervreemde verlangen en het vrije verlangen. Beide visies schrijven wreedheid en mislukking toe aan de externe krachten die over de mens, zijn begeerten en zijn leven heersen. Omdat we als goede en vrije mensen geboren zijn, zijn we voorbeschikt tot genieten en tot het Goede. Als zich al corruptie of frustratie onder ons voordoet, dan zijn dat sporen van onderdrukkende krachten of sociale onrechtvaardigheid.
De mens niet aansprakelijk stellen voor het kwaad dat hij bedrijft of moet ondergaan, dat is de stralende gedachte die humanisme en terrorisme ertoe brengt om te interpreteren in plaats van te luisteren, om te wijzen op de verraderlijke conditionering die zich verbergt onder de uiterlijke schijn van vrijheid, om het individu te laten opgaan in de totaliteit en zijn woorden een betekenis te geven die in strijd is met wat ze bedoelden. De samenleving in jou is schuldig, dus jij bent onschuldig, zo zou het credo van het moderne humanisme kunnen worden samengevat.' De samenleving in jou is schuldig, dus jij moet verdwijnen, dat is het uitgangspunt van het totalitaire denken. Zodra mensen worden behandeld als slachtoffers of als handlangers van het systeem, zijn het niet langer verantwoordelijke wezens, maar bezetenen. Sterker nog: de volstrekte welwillendheid zet de deuren open voor het volstrekte geweld, doordat ze de mensen leert in hun medemensen alleen die krachten te zien die hen conditioneren, alleen het bestel dat hen vermorzelt. Ter ere van het mensdom wordt het individu ontdaan van de verantwoordelijkheid voor zijn handelingen en zelfs van zijn tastbare bestaan. De mens ontleent, zo zegt men, zijn betekenis aan een historische totaliteit die daarvoor aansprakelijk kan worden gesteld; zijn gezicht lost op in de context waarin het opduikt; hijzelf wordt gedegradeerd tot de drager van een macht die door het terrorisme op zijn eigen doortastende manier wordt bestreden.
Terrorisme? Een humanisme dat haast heeft. Het wil de geboorte van de beschaving bespoedigen door de vertegenwoordigers van de oude maatschappij te liquideren.' En daarbij heeft men het niet voorzien op mensen van vlees en bloed, maar op de burgerij of het kapitalisme, dat wil zeggen: op het systeem dat hen beheerst en manipuleert. Door deze dubbele sublimering - van moord naar geboorte en van de persoon naar de abstracte eenheid (het ware gezicht) -vervaagt bij het moorden zelfs het besef dat er een misdaad is begaan."[914]

Finkelkraut sluit aan bij het denken van Immanuel Levinas die de ethiek in stelling brengt tegen elke vorm van ideologie of het nu humanisme of idealisme (zoals het communisme als opvolger van deze filosofische richting) genoemd wordt of het in een religieus kader wordt gebracht met dito sausje of niet. De mens blijft hoe dan ook zelf verantwoordelijk voor zijn bestaan. Finkelkraut wijst erop dat het nieuwe in het denken van Levinas, het verzet tegen het totalitaire denken, oude wortels heeft in het proces van de onttovering van de wereld, een proces dat in de bijbel wordt beschreven als de verwerping van de afgodendienst. Finkelkraut die zich daarbij op Levinas beroept spreekt van een atheïsme dat nodig is om zich op een nieuwe wijze tot God te verhouden door alle afgoden te dumpen. Het atheïsme levert de mens het kritische instrument om te scheiden en te onderscheiden waardoor de valkuil van een totalitair spreken zichtbaar gemaakt kan worden.[915]
Uiteindelijk is het wereldbeeld in de bijbel in de vorm van de tien geboden niet alleen een handleiding en richtingwijzer maar ook een vorm van bescherming van essentiële en belangrijke ruimtes die het leven en het samenleven als zodanig pas mogelijk maken onder de paraplu van de godsdienst, het dienen van God door de grenzen en de open ruimtes te bewaken, dat wat heilig is, namelijk apart gezet, te koesteren en te bewaren. Ruimte en tijd zijn zo in de vorm van geheiligde ruimte en geheiligde tijd bij uitstek de categorieën die het leven houvast geven in zijn zoektocht naar zinvolheid. Elkaar de ruimte geven, tijd voor elkaar maken, elkaar het licht in de ogen gunnen, zijn dus alledaagse vertalingen op weg naar een betere 'Messiaanse' tijd van vrede en gerechtigheid: een paradijs in notendop, in het klein in wording, als een rijk dat groeit.[916]

7.2 Lichaam en bijbel

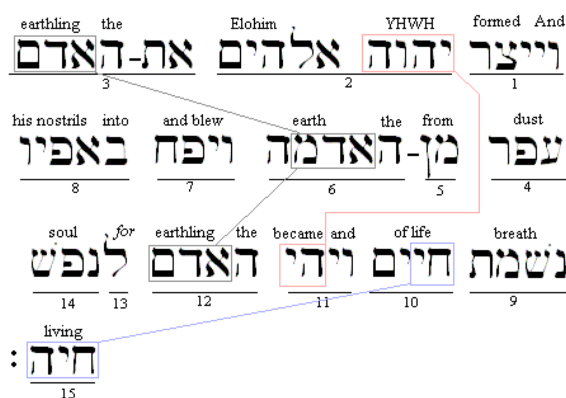
"Wir sind der Entwurf eines Textes,
der niemals sauber abgeschrieben wird.

Mit durchgestrichen Wörtern,
Wiederholungen,
Sudeleien
und sogar mit Rechtsschreibfehlern.

Mit Wörtern, die warten,
wie alle Wörter warten,
hier jedoch verlassen sind,
doppelt verlassen
zwischen unordentlichen und erstarrten Rändern.

Es würde aber genügen, dass dieser Rohentwurf
nur einmal laut gelesen wird,
damit wie nie mehr
einen endgültigen Text erwarten."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[917]



[918]

"Dan formeert de Ene, God, de roodbloedige mens van stof uit de bloedrode grond en blaast in zijn neusgaten ademhaling van leven; zo wordt de roodbloedige mens tot lijf-en-ziel in leven."[919] Zo wordt in Genesis 2,7 de formatie van de eerste mens beschreven. "Maar een damp stijgt op van de aarde,- en doordrenkt heel het aanschijn van de bloedrode grond" (Gen 2,6) en dan kan God aan de slag. Het eindresultaat is bekend maar niet zo bekend dat dit proces geen vragen heeft opgeroepen. Rasji schrijft: "In verband met de schepping van den mensch deed Hij de wateren van den Afgrond opstijgen en drenkte (daarmede) de wolken, om (het te doen regenen en) het stof te weeken, en (zoo) werd Adam geschapen, evenals zoo een menger, die water (bij het meel) doet en daarna het deeg kneedt, zoo ook hier; eerst drenkte Hij en daarna vormde Hij."[920]
Rasji spreekt over twee scheppingen in vers 2,7 omdat in het woordje "formeren" twee "jods" staan: "ééne schepping voor deze wereld en ééne schepping voor bij de herleving der dooden; maar bij het vee dat niet terecht zal staan, bij zijne schepping worden geen twee "jods" geschreven (vers 19)." Rasji vraagt zich ook af waar het stof van de aarde vandaan komt om Adam te boetseren: "Hij hoopte zijn (Adams) stof bijeen van den

geheelen aardbodem, van de vier windstreken (Sanh. 38a) opdat hij (de aardbodem) hem overal, waar hij ook mocht sterven, zou opnemen ter begraving; ene andere verklaring: Hij nam zijn stof van de plaats, waarvan gezegd wordt: *een altaar van aarde zult gij Mij maken* (Exodus 20,24) (met de bedoeling:) moge zij (de plaats van het toekomstige altaar) hem tot verzoening strekken, opdat hij zal kunnen bestaan blijven!”[921]

De aarde is ook de aarde met het oog op de toekomst, de schepping de schepping met het oog op de tweede schepping of de verlossing uit het aardse. Omdat de stof basismateriaal is waaruit Adam wordt gevormd, moet de stof hem uiteindelijk niet verwerpen maar weer opnemen bij zijn dood en als toegewijde aan God is het altaar van stof de plek waaraan Adem lof brengt aan God - aarde via aarde die vergeving en verzoening mogelijk maakt en dus kans op (eeuwig) leven bij God. Zoals de sabbat bestaat met het oog op de toekomstige sabbatten en toekomst zelf, zo ligt in deze eerste aarde alles voor het toekomende en het toekomstig eindpunt, de verlossing. Rasji verdisconteert meteen aan het begin van de schepping van Adam zijn falen en zijn vergeving.
Rasji blijft stilstaan bij het blazen in zijn neusgaten: “Hij maakte hem van de lagere en hogere (elementen): het lichaam van de lagere en de ziel van de hoogere; omdat (namelijk) op den eersten dag geschapen werden hemel en aarde (de een voor de hoogere, de andere voor de lagere wezens); Hij op den tweeden (dag) het uitspansel schiep voor de hoogere wezens; op den derden (dag) “*het droge zichtbaar zou worden*” voor de lagere wezens; Hij op den vierden (dag) de lichten schiep voor de hoogere wezens; op den vijfden (dag) “*het water van kruipende dieren zou wemelen*” voor de lagere wezens, (daarom) moest er noodzakelijk op den zesden (dag) iets geschapen worden van hoogere en lagere wezens; ware dit niet zoo, (dan) zou er afgunst ontstaan bij het scheppingswerk, doordien deze de meerderheid zouden hebben boven gene, wat de schepping van een dag betreft.”[922]
Bij “levende ziel” vermeldt Rasji ook dat vee en wildgedierte worden genoemd: “een levend wezen; maar dat van den mensch is het meest levende van allen, omdat daaraan nog toegevoegd zijn kennis en spraak.”[923]

In rabbijnse commentaren op deze passage, waar ook Rasji uit put, vinden wij het volgende:
bSanh. 38 a.b: “R. Mei sagt: Der Staub des ersten Menschen wurde von der ganzen Welt zusammengesammelt, wie es heisst: *meine Klumpen sahen deine Augen* (Psalm 139,16), und (ferner steht) geschrieben: *denn Gott - seine Augen schweifen auf der ganzen Erde umher* (Sach 4,10). R. Oscaaja sagte im Namen von Rab: Der erste Mensch - /38b/ sein Körper (war) aus Babylkonien, sein Kopf aus dem Israelland und seine Glieder aus den übrigen Ländern. Seine Hinterbacken wie R. Aha sagte, aus der Burg/Festung Agma.
pNazir 56b (=7,2): R. Juda bar Passi sagte: Der Heilige gepriesen sei er, nahm einen Löffel Staub vom Platz des Altars - und aus ihm schuf er den ersten Menschen. Er sagte: Er möge vom Platz des Altars erschaffen werden und Bestand haben. Das ist es, was geschrieben steht: Da schuf Gott, der Herr, den Menschen aus Staub von der Erde (Gen 2,7); und es steht geschrieben: *Einen Altar aus Erde sollst du mir machen* (Ex 20.24). (D.h.:) So wie “Erde” vomn der doret (sc. in Ex 20,24) die Rede ist, den Altar meint, so meint auch hier (sc. in Gen 2,7) das Wort “Erde” den Altar.
bTaan 22b: R. Jose sagt: Ein einzelner (Mensch) hat nicht die Erlaubnis, sich durch Fasten zu peinigen, weil er (dadurch dazu kommen könnte, dass er der) Mitmenschen bedürftig wird und keiner der Mitmenschen sich über ihn erbarmt. R. Jehuda sagte (im Namen von) Rab: Was (ist der) Grund von R. Jose? Es steht geschrieben: *da wurde der Mensch zu einer lebenden Seele* (Gen 2,7) lass die Seele leben, die ich dir gegeben habe.
bBer 61a: R. Nachman bar R. Hisda fragte: Warum wird (in dem Satz) *da bildete Gott, der Herr, den Menschen* (Gen 2,7) (das Wort “*formeerde*” = *JH ipv het Hebreeuwse woord*) met zwei Jod geschrieben? (1. These:) (Weil) der Heilige, gepriesen sei er, (im Menschen) zwei Triebe schuf, einen guten Trieb und einen bösen Trieb. R. Nachman bar Jizchak wandte ein: Demnach hat das Vieh, bei dem (das Wort) “formeerde” (=*JH ipv het Hebreeuwse woord*) nicht (mit zwei, sondern nur mit einem Jod) geschrieben steht (vgl. Gen 2,19), keinen (bösen, sondern nur einen guten) Trieb!? Aber wir sehen doch dies: es schädigt , beisst und schlägt aus! Dies (sc. die Schreibung von “formeerde” (=*JH ipv het*

Hebreeuwse woord) mit dobbeltem Jod ist vielmehr) nach den Worten von R. Schimon ben Passi (zu erklären), denn R. Schimin ben Passi sagte: (2. These:) Wehe mir vor meinem Schöpfer, (wenn ich meinem Trieb gehorche), und wehe mir von meinem Trieb, (wenn ich meinem Schöpfer gehorche). Oder gemäss den Worten von R. Jirmeja ben Eleasar, den R. Jirmea ben Eleasar sagte: (3 These:) Zwei Gesichter schuf der Heilige, gepriesen sei er, dem ersten Menschen, wie es heisst: *hinten und vorn hast du mich gebildet* (Ps 139,5).
pNidda 50c (=3,2): R. Chanina ben R. Abbahu sagte: Der Grund von R. Meir, (dass eine Frau geburtsunrein wird, wenn sie eine Art Vieh ausstösst, ist der,) dass bei ihnen (sc. den Tieren) (das Wort) "vormde" (=JH ipv het Hebreeuwse woord) geschrieben steht wie beim Menschen: Da bildete Gott, der Herr, den Menschen aus Staub von der Erde (gen 2,7) (Fortsetzung in Gen 2,19)
pJeb 5d (=4,2): Woher (wissen wir, dass es) zwei Bildungen (beim Baby gibt)? R. Seira sagte im Namen von R. Huna: (Es heisst:) Da bildete, ("formeerde" (=JH ipv het Hebreeuwse woord)(Gen 2,7) eine Bildung (erfolgt) om siebten (Monat) - und eine Bildung (erfolgt) im neunten (Monat)."[924]

Opvallend is dat Rasji een selectie maakt uit deze citaten uit de Talmoed om de tekst uit Genesis 2,7 te duiden. Ik heb het citaat ook helemaal weergegeven om zo iets te laten zien van de sfeer en de receptie van een dergelijke tekst in het rabbijnse milieu. Het zijn citaten die bij elkaar gezet zijn om de exegese van een vers te illustreren; het zijn ook citaten die eigenlijk weer uit hun context zijn gerukt omdat ze deel uitmaken van een groter corpus.
Opvallend is ook de voortdurende referenties in de citaten naar teksten die geschreven staan en waar een bepaald gezag aan ontleend wordt. De nauwkeurigheid waarmee citaten worden aangehaald en waarmee eigen argumenten worden ondersteund is opvallend. De tekst laat zien dat elk argument en elk idee weer rust op de schouders van een voorganger. Een zich voortdurend spel van vernieuwen en het ontwikkelen van nieuwe betekenissen. Op het eerste gezicht zijn we ver afgeraakt van de oorspronkelijke tekst. Maar de citaten laten niet een verklaring van het oorspronkelijke scheppen zien, bijvoorbeeld hoe dat tot stand kwam, (want de commentatoren staan niet in de schoenen van God), maar zij concentreren zich op het gevolg, dat wel bekend is, en waar zij nu mee geconfronteerd worden, zoals bijvoorbeeld de goede en de boze drift in de mens. Tenslotte is opvallend dat in deze citaten niets wordt gezegd over het feit dat God ademhaling van leven in de neusgaten van de mens blaast, waardoor deze tot een levend wezen wordt.
In het tijdschrift Tenachon wordt het volgende hierover opgemerkt: " 2:7a *Toen vormde de Eeuwige god de mens (haadam) uit stof van de aarde (adama) en blies in zijn neus de levensadem*. De mens wordt gevormd uit aarde. Maar, aldus Ramban: 'De Schrift onderstreept daarmee tevens het bijzondere van de ziel, en laat zien dat de ziel dus níet uit de aarde voortkomt. 2:7b *en de mens werd tot een levend wezen*. Onkelos vertaalt in zijn Aramese vertaling: 'tot een sprekend wezen'. Dat wil zeggen: tot een wezen dat zich aangesproken voelt en antwoord kan geven. Met de schepping van de aarde, de regen en de mens is de wereld voltooid. De midrashj (Br 13,3) ziet daarin de verklaring voor het gebruik van de dubbele Godsnaam die we in deze passage voor het eerst tegenkomen: 'De volledige naam over de volledige wereld'."[925]

Ronald Gradwohl schrijft in zijn bijbeluitleg op basis van joodse bronnen over dit vers: "2,7 ist - könnte man sagen - erdgebunden, und zwar im wörtlichen sinn. Nicht, was im Himmel geschieht, nicht, wie Gott plant, wird beschrieben, sondern auf welche Weise der Mensch zur Welt kommt. Der *'adám* ist *'afár min ha'adamá*, "Staub von der Erde", ein Stück des Bodems, und sein Name (*'adam*, "Erdling") weist für immer auf seinen Ursprung hin. Gott "bildet" (*wajjizwer*) ihn. Freilich nicht mit Händen, sondern wohl - wie sonst bei der Schöpfung - durch das Wort, obwohl das erwartete *wajó'mer*, "Er sprach", nicht gebraucht wird. Er bildet ihn zudem aus "Staub", und nur aus ihm. Von der Vermengung des Erdschollens mit Götterblut - so im babylonischen Schöpfungsmythos *Enuma elisch* […] - weiss die Bibel selbstredend nichts. Es gibt keine Götter, und "ihre Adern" werden nicht durchschnitten, damit aus ihrem Blut die Menschheit geformt werden könnte.[926]

Adam ist vielmehr nur aus Erde, er ist Teil der Schöpfung, aus der er stammt und in der er leben muss. Die Weisen schreiben von diesem Erdklumpen, aus dem Gott den Adam bildete:
"Die Erde ...war ein, es war jungfräulicher Boden" (ohne Gewächse darauf) (b.Nidá, 8b. vgl. Flavius Josephus, Jüdische Altertümer I,1,2).
Nach R, Jida den Pasi stammt der Erdklumpen vom "Ort des Altars" (auf dem späteren Tempelplatz von Jerusalem). "Gott sagte: Der Mensch werde vom Ort des Altars geschaffen, damit er Bestand hat" (j.Nasir, VII,2). Der aus Altarerde gebildete Mensch vermag daher stets Sühne zu erwircken für sein schlechtes tun, so wie der Altar für die Sünden Israels Sühne erwirkt. (Vgl. Gen.r. 14,8)
Der erdgebundene Mensch ist der erdgeborene zugleich. Des Menschen Gebildetwerden, seine "Formgebung" (Malbim, I,22), geht aber über jenes der Tiere hinaus. Er gehört der Erde an, und wenn er stirbt, kehrt sein Körper zur Erde zurück: "denn Staub bist du, und zu Staub sollst (wirst du) werden"(3,19). Mit seinem *Geist* aber greift er über die materielle Schöpfung hinaus. Gott nämlich "blies in seine Nase die Seele des Lebens" (*nischmát chajím*), im eigentlichen Sinn: den "Odem", den "Hauch des Lebens". Die Unvergänglichkeit mangelt den Tieren, die - ungleich dem Menschen - nicht "eine Schöpfung aus den Unteren (= dem irdischen Bereich) und eine Schöpfung aus dem Oberen (= dem überirdischen Bereich)" sind (Gen.r. 14.2). Beim Menschen gilt im Zeitpunkt des Sterbens die Aussage des Kohelet (12.7): "Es kehrt der Staub zurück zur Erde, so wie er war. Der Geist (*rúach*) aber kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat.""[927]

Het lichaam uit stof keert terug tot de aarde waaruit het genomen is, en zoals wij boven hebben gezien in de verklaring dat de aarde genomen werd uit de hele wereld opdat, als de mens zou sterven, de aarde hem niet zou weigeren, kunnen wij ook lezen dat de voorwaarde om gered te worden precies al in de mens als aarde zijn gegeven. Hij draagt in zijn wezen, het aardse, ook zijn redding met zich mee. Hij is dus niet zoals De Gongóra dicht: "Hic iacet pulvis et cinis et nihil: hier ligt stof. Hier ligt as. Hier ligt niets."[928] Dat komt tot uitdrukking in de aarde van het altaar, in de aarde waarop later het altaar te Jeruzalem wordt gebouwd - wat een idee, dat de grond daar onder je voeten, gebruikt is voor de eerste mens, - aarde die voor de vergeving van alle zonden zorg draagt als altaar waar die zonden beleden worden. Dat komt ook tot uitdrukking in de uitspraak "damit er Bestand hat". De mens, aardgebonden is aardgeboren tegelijkertijd met een ziel die terugkeert naar God. In de aardse mens zitten dus alle geheimen van zijn bestaan opgesloten, hij hoeft ze niet elders te zoeken. Zich willen losmaken van de aarde, van het lichaam zou wel eens kunnen betekenen dat het geheim ook verloren gaat. En dan gaat het over de ziel die in het lichaam woont als in een huis.

"Van de mensen wordt gezegd dat zij met God iets van het goddelijke delen, een beeld, een adem - maar zij zijn ook stof, een idee dat wordt versterkt door het woordenspel over Adam en *adama* (aarde, grond) - een woordenspel overigens dat ook een toespeling op de roodheid (*edom*) en bloed (*dam*) bevat. Wij hebben een dubbele natuur - stof en geest; wij delen met onze Schepper het vermogen te vormen en te modeleren (*jatzar* in het Hebreeuws), hoewel de term *bara* (scheppen zoals in: 'in den beginne schiep God…') in het Hebreeuws wordt beperkt tot God alleen. Wij zijn gevormd, geformeerd om te 'dienen' of de aarde te 'bewerken' (nog een woordenspel) en haar te bewaren. Een van de joodse commentators van deze eeuw, Benno Jacob, oppert de idee dat, omdat dit het doel van de schepping van de mensen was, de hele Hof van Eden-episode alleen maar een test was om ons te tonen dat voor ons geen ander soort leven mogelijk was. Wij zakten voor de test en moesten het paradijs verlaten om onze juiste plaats en taak in de wereld te vinden. Misschien is het deze reden die verantwoordelijk is voor de toon van het zondeval-verhaal. Dat is niet een toon van toorn of terechte verontwaardiging van de kant van God - ook al wordt het in sommige tradities zo gezien - maar veeleer een toon van ironie. Uit het verhaal spreekt een diep besef van een onmogelijke droom die nooit stand kon houden." zo schrijft Jonathan Magonet in "Hoe een rabbijn de Bijbel leest."[929]

De mens is dus beeld Gods en gemaakt uit stof der aarde. Beiden samen drukken volgens Heschel de polariteit uit van de aard van de mens. "Uit de nederigste materie is hij gevormd tot het hoogste beeld. De polariteit van de mens hoeft niet een

onontkoombare tegenspraak te behelzen. Er schuilt ook waardigheid in het stof, dat net als de hemel door God is geschapen. Er schuilt zelfs betekenis en zegen in het feit dat hij gevormd is uit het stof der aarde. Want alleen daardoor kan hij zijn opdracht vervullen om de aarde te bebouwen en te bewaren. Maar hoewel de dualiteit van de menselijke aard geen onoplosbare tegenspraak herbergt, houdt zij wel een spanning in tussen grootheid en nietigheid; een verbondenheid met de aarde als met God.
Deze dualiteit berust niet op de tegenstelling tussen lichaam en ziel, of de beginselen goed en kwaad. In tegenstelling tot de Pythagoreërs beschouwt de bijbel het lichaam niet als het graf en de kerker van de ziel, of als de zetel van de zonde. De spanning zit hem in wat de mens met zijn lichaam en zijn ziel doet. De spanning schuilt niet in zijn substantie, maar in zijn daden. Zoals de natuur niet staat in de tegenstelling tot God, maar zijn schepping en werktuig is, zo is ook de stof niet de tegenspraak van het beeld, maar zijn "beeldscherm" en complement. De zonde van de mens schuilt in zijn falen om te leven naar wat hij is. Als meester over de aarde, vergeet hij knecht Gods te zijn."[930]
Het beeld van de mens als stof wordt in de bijbel opgepakt in Genesis als Abraham met God spreekt om de redding van de stad Sodom te bepleiten in Genesis 18,27: "...hoewel ik stof en as ben". Ook Job weet dat hij uit leem is gevormd (Job 10,9) en hij doet boete in stof en as (Job 42,6). Psalm 22(vers 30) beschrijft dat alle mensen in het stof neerdalen. Het is een troost dat ook de tirannen hieraan moeten geloven. Dat zij eens zoals graaf Dracula oog in oog met het licht van de zon verpulveren tot stof. Ook Psalm 103 (vers 14) spreekt over het stof. Heschel stelt dat stof het einde is van de mens maar ook van het dier en toch is er een verschil. "Volgens het eerste hoofdstuk van Genesis, werden planten en dieren voortgebracht door de aarde, door de wateren (Gen. 1,11.20.24). Ze ontstonden uit de "natuur", en werden tot "organisch" deel van de natuur. In de taal van het tweede Genesis-hoofdstuk werd ieder dier van het veld en iedere vogel van de lucht, gevormd uit de bodem. De mens is evenwel niet gemaakt uit de bodem die de bron is van alle plantaardige en dierlijke leven; en evenmin uit het water, dat symbool staat voor verfrissing, zegen en wijsheid. Hij werd gevormd uit droge stof, het stof van de woestijn, tegelijkertijd waardeloos en overvloedig.
De uitspraak dat de mens gemaakt is uit stof onderstreept niet alleen zijn kwetsbaarheid, maar ook zijn adeldom. Zijn bestaan dankt hij niet aan de krachten van de natuur, maar aan de schepper van dit al. Hij wordt apart gesteld van zowel de planten als de dieren. De aarde is niet zijn moeder. De mens heeft alleen een vader."[931]

Tijd nu om nog eens naar het gedeelte te kijken waar de levensadem te sprake komt en waardoor de mens een levend wezen wordt. Ik ga te rade bij Gradwohl die over de ziel het volgende schrijft: "Durch seine spezifische *Seele*, die *n'schamá* wird Adam zu einem "Lebendem Wesen" (*l'néfesch chajá*), aber zu einem von den Tieren unterschiedenen lebenden Wesen. Auch sie sind *néfesch chajá* (1,24.30; 2,19), aber sie besitzen nur die *néfesch*, nicht die von Gott eingehauchte *n'schamá.*
Was die "Seele" ist, lässt sich genauer nicht definieren. Wenn Hiob 27,3 vom "Geist Gottes" (*rúach 'elóah*) und Hiob 323,2; 33,4 von der "Seele des Allmächtigen" (*nischmát schadáj*) sprechen, so führt dies auch nicht weiter. Wie Gott nicht näher zu beschreiben ist, so auch nicht die von Ihm herrührende *n'schamá*. Möglich erscheint den Weisen (b.B'rachót, loa) lediglich ein Vergleich von Gottes und der Seele Wirksamkeit:
"Wie Gott die ganze Welt erfüllt, so erfüllt sie Seele den ganzen Körper. Wie Gott sieht und nicht gesehen wird, so sieht die Seele und wird nicht gesehen. Wie Gott die ganze Welt ernährt, so ernährt die Seele den ganzen Körper.""[932]
De ziel maakt het mogelijk dat het lichaam bestaat, ze is de innerlijke kracht die hem doet denken, handelen en voelen, ze is de motor van het geheel en Gradwohl wijst ook op liturgische teksten[933] waarin de ziel als puur en zuiver wordt voorgesteld en de mens kan deze ziel zuiver houden als hij daar moeite voor doet. Een midrasch vertelt over de plek waar God de ziel in de mens bracht: in de mond is geen goede plek omdat hij dan gaat roddelen met behulp van de ziel, de ogen ook niet omdat hij naar de zonde knipoogt, niet in zijn oren want daarmee hoort hij laster en scheldwoorden, en God besluit de neus te kiezen: zoals de neus de vuiligheid uitademt, en de lekkere geur in, zo kan de vrome mens het vuil van de zonde ontvluchten en de woorden van God aanhangen die een goede geur verspreiden. Gradwohl wijst er ook op dat de mens gedurende zijn hele leven in gevecht is met zijn boze drift (*jézer hará*) - een confrontatie met zijn goede drift (*jézer hatów).* De argumentatie hebben wij boven al in het

commentaar “bBer 61a” gezien waar de mens niet zijn boze drift moet volgen want dat brengt hem ongeluk. Maar Rasji voegt toe dat als de drift wordt weerstaan ze de persoon dan geen rust gunt.[934]

Peter Sloterdijk heeft op zijn eigen (‘unieke’) wijze deze tekst opgepakt en van commentaar voorzien in het boek “Sferen”. Hij probeert deze tekst van de inblazing van de levensadem nieuw te lezen en constateert dat het een vorm van productie is in twee stappen: stap een is het boetseren in klei en stap twee de inblazing van de levensadem. De mens is dus een artefact en hij verwijst naar de lemen beelden in Chinese graven die aan de doden werden meegegeven. Sloterdijk stelt dat de God die formeert een representant is van de oudste techniek-cultuur - een pottenbakker. Deze keramist heeft kennis van de bodem, de werkzaamheid van de grond en het bakproces. Sloterdijk stelt dat deze Adam die geformeerd wordt uit de klei een holle ruimte is bestemd om iets anders te bevatten; eerst is hij dus een halffabrikaat dat gevuld gaat worden in stap twee. Dat is een beslissende pneumatische meerwaarde van het product - de mens krijgt door deze toevoeging een bestemming die in het woord “evenbeeld” uitgedrukt wordt, aldus Sloterdijk.[935]

“In de Hebreeuwse tekst staat voor het woord ‘levend wezen’ de uitdrukking *nefesj*, wat zoveel betekent als ‘wat door een levende adem bezielt wordt’; die uitdrukking is volgens de hebraïsten in grote lijnen synoniem met *roeach*, bewogen lucht, zweem, levensadem, geest, gevoel en hartstocht, gedachte. De antropopoièse, die vanuit prodecureel oogpunt vanuit de twee productiestadia bestaat, begint als het scheppen van een vat en eindigt als het scheppen van een geest, waarbij deze climax bewust beoogd wordt: de inblazing is méér dan een versiering van een autonoom massief lichaam. Daarom hebben beide fasen van het scheppingsproces, elk op haar eigen wijze, een resoluut *technisch* karakter, want wanneer Adam, zoals het *Genesis*-verhaal pretendeert, in elk opzicht als de schepping of het werk van een ambachtsman - de latinisten onder ons zullen zeggen: als *factum* of *ens creatum* - moet worden opgevat, dan moet het goddelijk scheppingsvermogen nadrukkelijk ook de benodigde deskundigheid omvatten voor het tot stand brengen van volledig bezielde, ontologisch complete, met subjectiviteit toegeruste, geestelijk actieve en op grond van dit alles *godgelijke* wezens.
Daarmee stelt het *Genesis*-verhaal het probleem van de techniek in uiterste radicaliteit aan de orde: wat techniek inhoudt kan vanaf nu alleen worden begrepen door het meten van de afstand tussen datgene wat God *in illo tempore* kon en datgene wat mensen in hun tijd zullen kunnen.”[936]
Sloterdijk stelt dat de mens de eerste fase van dit proces schitterend beheerst maar in de tweede fase moet hij God toch als zijn meerdere erkennen - door deze bijzondere vaardigheid van God ontstaat er een kloof tussen de menselijke en goddelijke techniek. “God” is dus volgens Sloterdijk een titel voor een graad van vakmanschap die zelfs de kunst beheerst om een levend evenbeeld te scheppen: “Als schepper van alle dingen is de God van *Genesis* zowel de Heer van het gelijkende als van het niet-gelijkende. Men kan zich probleemloos van de draagwijdte van deze stelling overtuigen wanneer men alle schepsels beziet, de laagste tot en met de hoogste, en daarbij bedenkt dat ze zonder uitzondering moeten worden begrepen als producten van één unieke onafgebroken actieve scheppende kracht!”[937]

Sloterdijk vraagt zich af of onze menselijke techniek dan ook niet een poging inhoudt om uiteindelijk dit kunststukje te herhalen en dat brengt hem bij het overdenken van het holle karakter van Adam, zijn vaatwerkfunctie, zijn rol om kanaal te zijn “voor de inblazingen door een inspirator”, een positie die ook de afstand tussen God en Adam kanaliseert. Pas in tweede instantie dringt zich, zo Sloterdijk, een minder hiërarchisch bepaald beeld van de verhouding tussen schepper en schepsel op. “Nu wordt ons duidelijk dat er tussen inspirator en geïnspireerde onmogelijk zo’n duidelijk ontologisch niveauverschil kan bestaan als tussen een bezielde heer en zijn onbezielde werktuig. Waar het pneumatisch pact tussen de ademgever en de ademnemer in werking treedt - waar dus de communicatieve of communionale alliantie gesmeed wordt -, komt een tweepolige intimiteit tot ontwikkeling die niets gemeen heeft met het louter hiërarchische beschikkingsrecht van een subject over een manipuleerbaar object. Ook al staan de ademende en de beademde in de tijd als eerste en tweede tegenover elkaar, toch treedt

zodra de ingieting van de levensadem in de androïde vorm voltrokken is, een wederzijdse, synchroom verlopende relatie tussen de beide polen van de beademing in werking. Het lijkt een wezenlijk deel van Gods truc te zijn bij de beademing meteen een tegenbeademing op de koop toe te nemen. Men zou zelfs kunnen zeggen dat de zogeheten schepper niet pre-existent is ten opzichte van zijn pneumatisch voortbrengsel, maar dat hij zich, synchroon met dat laatste, zelf voortbrengt als de intieme tegenvoeter van zijnsgelijke. Ja, Misschien is de benaming 'schepper' slechts een misleidende, conventionele zegswijze voor het fenomeen van de zich oorspronkelijk afspelende resonantie. Eenmaal geopend kan het van eindeloze, dubbele echospelen vervulde bezielingskanaal tussen Adam en zijn Heer alleen worden begrepen als een tweewegsysteem."[938]

Sloterdijk ontdekt hier via de fabricage van de eerste mens het dialogale principe van de taal en de relatie God-mens (als geallieerden - als twee op elkaar betrokken polen in een sfeer - zoals een mens niet los te denken valt van zijn inspiratiebronnen - letterlijk dat wat bij hem ingeademd wordt) zoals die ook (en nu maak ik een sprong) in Ich und Du van Martin Buber abstract wordt geformuleerd en zoals deze in opvattingen over de taal bij Frans Rosenzweig en anderen ter sprake wordt gebracht.[939] Sloterdijk komt dus via de omweg van de kneedbare en bezielde modder uit bij iets dat hij als "ongelovige" waarschijnlijk niet voor mogelijk had gehouden, namelijk dat in het allereerste begin reeds van het scheppen van de mens een relatie ontstaat tussen God en mens - een relatie die constitutief is voor de inhoud van alles wat nog in de bijbel volgt. Als een commentaar zegt dat de mens met deze bezieling door de levensadem een sprekend wezen wordt (in plaats van een bezield wezen) duidt dit op hetzelfde want de eerste partner in dit gesprek is God en precies deze God zet de mens aan tot spreken en het benoemen van de dieren, totdat hij een partner gevonden heeft die bij hem past. De taal en de naamgeving leveren dat niet op - de relatie met God is te ongelijk - dus schept God een partner uit zijn zijde, uit hetzelfde materiaal waaruit de eerste mens gemaakt is. Dan kan deze Adam van aangezicht tot aangezicht spreken met zijn partner en daardoor wordt hij pas echt mens: "Denn die Sprache ist wahrhaftig die Morgengabe des Schöpfers an die Menschheit und doch zugleich das gemeinsame Gut der Menschenkinder, an dem jedes seinen besonderen Anteil hat, und endlich das Siegel der Menschheit im Menschen. Sie ist ganz von Anfang, der Mensch wurde zum Menschen, als er sprach; und doch gibt es bis auf diesen Tag noch keine Sprache der Menschheit, sondern die wird erst am Ende sein."[940]

7.3 God, heiligheid en lichaam

"Eines Tages werde ich ein Wort finden,
das in deinem Schoss eindringt und ihn befruchtet,
das sich in deiner Berust aufrichtet
wie eine gleichzeitige offene und verschlossende Hand.

Ich werde ein Wort finden,
das deinen Körper anhält und umdreht,
das deinen Körper enthält
und deine Augen öffnet wie ein wolkenfreier Gott
und deinen Speichel für dich benutzt
und die Beine für dich spreizt.
Du hörst es vielleicht nicht
oder begreifst es vielleicht nicht.
Das wird nicht nötig sein,
Es wird durch den Inneres gehen wie ein Rad,
dich schliesslich von oben bis unten durchwandern,
meine und nicht meine Frau,
und es wird nicht anhalten, auch dann nicht, wenn du stirbst."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[941]

Over God wordt als je het op de keper beschouwd niet zoveel gezegd in de bijbel. Alle beschrijvingen zeggen eerder iets over zijn temperament, zijn betrokkenheid of zijn daden die Hij verricht. Dat vindt allemaal plaats door de woorden die over Hem of door Hem via zijn profeten wordt gesproken maar wie God nou werkelijk is, zodat wij als mensen Hem kunnen ervaren zoals wij een mens van vlees en bloed kunnen ervaren, blijft buiten beeld en buiten ons gehoor. Richard Elliott Friedman heeft een boek geschreven met de misschien op het eerste gezicht wonderlijke titel "De verdwijning van God. Een goddelijk mysterie". Daarin stelt hij, dat in de volgorde van de bijbelse boeken van Tenach (wat wij als christenen het Oude Testament noemen) opvalt dat God langzaam maar zeker verdwijnt uit deze teksten. In Exodus ziet Mozes God nog op de Sinaï (Ex. 33,17-34), Mozes draagt een sluier (Ex. 34, 29-35), God zegt dat hij zijn gezicht voor het volk zal verbergen (Deut. 31,17-18); de laatste keer dat gezegd wordt dat God zich aan een mens heeft geopenbaard is aan Samuel (I Sam. 3,21), de laatste keer dat hij verschenen is, is bij Salomon(I Kon. 9,2); het laatste openbare wonder vindt plaats bij Elia (I Kon. 18-19), het laatste persoonlijke wonder onder de ogen van Jesaja en Hizkia (2 Kon. 20,1-11) en in het boek Esther wordt God helemaal niet meer genoemd.[942] Friedman had met zijn boek het volgende op het oog: "Ik heb geprobeerd vast te stellen dat het besef van de verdwijning van God in de kernelementen van het christendom en judaïsme reeds aanwezig was en dat het perspectief van de verdwijning van God toen al relevant, passend en verrijkend was. Uiteindelijk was de erfenis van het tijdperk van de verborgenheid van God een nieuwe wereld, een wereld van kerken, synagogen en boeken. In plaats van direct contact met God was er nu contact met zijn kerk. In plaats van het directe contact met God was er nu contact met zijn boek. In plaats van een God die handelt (dit wil zeggen, die in het openbaar handelt, zichtbaar en vaststelbaar), een God die spreekt of die misschien: die heeft gesproken. En deze erfenis heeft bijna tweeduizend jaar geduurd."[943]

Overgangshellen

Of de these van Friedman klopt ga ik niet onderzoeken maar helder is dat wij buiten de claims van mystici en andere gegadigden die stellen dat zij visioenen hebben gezien of woorden hebben gehoord afkomstig van God, weinig bewijsbare feiten kunnen overleggen van een dergelijk spreken of zich tonen van God. Het boek met de teksten staat letterlijk tussen God en ons: de Tora (als deel van de Tenach) en de woorden uit de geschriften over Jezus vormen de brug, het kader en de context.
De mens heeft het in de loop van de geschiedenis niet aan verbeeldingskracht ontbroken om deze tussenruimte tussen God en mens ook anders in te vullen - om zo de gaten te vullen. Was dat niet mogelijk tijdens het leven omdat het contact er eenmaal niet is, dan maar in het leven dat erop volgt. Peter Sloterdijk noemt deze invullingen "antisferen" - een vorm van verkenning van de helse ruimtes. Hemel en hel waren reeds langer bekend als plekken van beloning en zaligheid in de hemel en straf en verdoemenis in de hel. Maar de uitvinding van het vagevuur, een overgangshel of purgatorium was nieuw: "Door de uitvinding van het purgatorium hebben de Europeanen de smaak voor het middelste ontwikkeld en de avonturen van de dialectiek voor zichzelf ontdekt. Alleen dankzij het onderscheid tussen louteringshel en verdoemnishel werd de vlucht in een vastberadenheid mogelijk, die de Europeanen geholpen heeft hun karakteristieke zin voor het overwinnen van netelige omstandigheden te ontwikkelen. Chateaubriand heeft eens opgemerkt: 'Het vagevuur overtreft de hemel en de hel in poëzie, voorzover het een toekomst schildert waaraan het de andere twee ontbreekt.' De poëzie van het purgatorium ontstaat door de splitsing van de hel in een uitzichtloze en een hoopvolle. De hoop kon alleen een principe worden doordat bepaalde hellen een uitgang hebben. Zonder purgatorium zouden de moderne mensen nooit begrepen hebben waarom het heilzaam is altijd naar iets toe te werken. Zonder purgatorium geen scheiding van de depressies; zonder het verschil tussen purgatorium en hel geen sortering van het geneeslijke en het ongeneeslijke. Zelfs de nog altijd moeilijk te vatten distinctie tussen melancholie en rouw van Sigmund Freud volgt nog de oude lijnen die in de bloeitijd van

de Middeleeuwen tussen de kandidaten voor de hel en de aspiranten voor het purgatorium getrokken werden: tussen degenen die een onuitsprekelijk verlies nooit willen verwerken en zichzelf met hun heilig gemis in een innerlijke grafkuil begraven en degenen die door de tunnel van de rouw naar het licht terugkruipen.
Zou het purgatorium niet ontdekt zijn - als transitruimte tussen hel en hemel, waar zelfs de ergste, in zichzelf gekromde beproevingen een uitzicht op bevrijding verwierven-, dan zou de blik in de absolute hel nooit zo ongelofelijk volledig en koudbloedig zijn geworden als hij zich in het verslag van Dante en in latere aanschouwelijke hellefantasieën heeft gemanifesteerd. Enkel door de onderscheiding van de hellen in stagnatiehellen van het type *Inferno* en voortgangshellen van het type *Purgatorio* is de fenomenologie van de menselijke verlorenheid mogelijk geworden."[944]

Deze beschrijving van een anti-sfeer, een tussenwereld en een eindvisioen maakt helder dat er ook voor de allerslechtsten hoop bestaat - dat de hel in zijn hellepracht een uitweg biedt - dus niemand hoeft verloren te gaan - maar ze maakt ook duidelijk dat de mens hoe dan ook op weg wil naar God zelfs via de omweg van de transitiehel. Verblijven in het purgatorium is dus een transformatie waar de zonden een voor een worden weggebrand zodat het zieltje rein als aan het begin naar voren kan treden. Eigenlijk is dit beeld van branden, verbrand worden en gereinigd worden een voortzetting van het pottenbakkersproces aan het begin - daar werd de pot Adam gebakken om gevuld te worden met ziel. In het purgatorium is de pot inmiddels terug naar de stoffelijke aarde waar hij uit voortkwam en is de ziel aan de beurt om "gebakken" te worden. Een mens wordt dus twee keer door het vuur gehaald - een nieuwe variant op de verklaring van dubbel *jod* in het woord *wajjizwer* formeren. 'Dubbel/dwars gebakken' is de mens om uiteindelijk bij God te komen.

Heel anders de voorstelling van de radicale moslim die zichzelf opblaast om bij Allah te komen:
"Voor de moderne terrorist is één korantekst de geliefdste mantra. „Denk niet dat zij die op Allahs wijze zijn gedood, dood zijn; nee, ze leven bij de Heer die goed voor hen zorgt. Ze verheugen zich in wat de Heer hun in zijn gulheid heeft geschonken, en ze verheugen zich in hen die zijn achtergebleven, in de wetenschap dat ze niets te vrezen of te rouwen hebben."
Het was ayatollah Khomeini die de geesten van de moderne islam rijp heeft gemaakt voor het martelaarschap. Hij verlegde de belangstelling naar het hart van het sjiitisme, naar het martelaarschap van Al-Hoessein, volgens Khomeini geen tragisch slachtoffer, maar een man die de martelaarsdood zelf wilde. Dat leverde een nieuwe, agressieve kijk op de islam op. Met veel aandacht voor bloed. „Martelarenbloed gaat nooit verloren, het loopt niet de grond in, maar elke druppel wordt duizenden druppels, nee, hectoliters bloed dat het lichaam van de maatschappij invloeit. Vooral de maatschappij met religieuze bloedarmoede." De kleur rood speelt daarom een centrale rol; zo wordt in Gaza menige zelfmoordlocatie ververst met lamsbloed, om de herinnering levend te houden.
Dat doen moderne dichters ook. De onlangs overleden Saoedische minister Ghazi Al-Qusaybi schreef in 2002 (toen hij nog ambassadeur in Groot-Brittannië was) het gedicht Li-l-shuhada – 'Voor de martelaren':
Allah heeft gezien dat jullie martelaren zijn; ook de profeten en (Allahs) vrienden zagen het. Jullie zijn gevallen om het woord van de Heer te eren. Hebben jullie zelfmoord gepleegd?? (Nee,) wij zijn het die bij leven zelfmoord hebben gepleegd, terwijl de doden leven. O volk, we hebben de schoenen van (toenmalig premier) Sharon gelikt tot de schoen schreeuwde: Kijk uit, jullie laten me huilen!
We hebben onze toevlucht gezocht bij de onwettige heersers in het Witte Huis dat van duisternis is vervuld, het paradijs opent blij zijn poorten, Fatima de glorievolle (Mohammeds dochter) verwelkomt jullie! Vertel hun die fatwas tegen zelfmoordaanslagen hebben opgetuigd: ze hebben tumult veroorzaakt in de hemel. Wanneer de jihad roept, zwijgen de geleerde man, zijn pen, de boeken en de jurisprudentie. Wanneer de jihad roept, dan vraag je niet naar fatwas: de dag van de jihad is bloederig.
Ambassadeur Qusaybi prees Ayyat Al Akhras, een meisje van achttien dat zichzelf in een supermarkt in Jeruzalem had opgeblazen; in haar videoboodschap zei ze: 'Ik ga vechten in plaats van de slapende Arabische legers.'" zo schrijft Qanta Ahmed in een

krantenartikel niet zonder vrees voor haar eigen leven na deze kritische geluiden.[945] De zelfmoordaanslagen worden door de pers weer breed in beeld gebracht wat weer een extra motivatie is om ermee door te gaan als terreurmiddel. Alleen de aanstichters, de schriftgeleerden en andere inspiratoren zullen zichzelf geen bomgordel omleggen om hun doelen te bereiken. Daarvoor hebben ze naïeve en lichtgelovige jongeren genoeg in de aanbieding die maar al te graag het aardse voor het hemelse willen verruilen als je de propaganda mag geloven.

Handreiking

"Vervloeking
Mariano, 29 juni 1916

Opgesloten tussen sterfelijk dingen
(ook de sterrenhemel zal eindigen)
Waarom begeer ik God?"

Giuseppe Ungaretti[946]

Toch biedt God zelf een handreiking om de afstand tussen Hem en de mens te overbruggen zonder de noodzaak van denkbeeldige ruimtes als het purgatorium of het opblazen van jezelf in een café of bus vol onschuldige mensen. Die handreiking staat in Leviticus 19,1-19 waarbij ik vooral 19,2 naar voren wil halen. Ik citeer een stuk van de tekst om ook de conclusies die uit dit vers worden getrokken te laten zien:
"Dan spreekt de Ene tot Mozes en zegt: spreek tot heel de samenkomst van de kinderen Israëls en zeg tot hen: heilig zult ge wezen; want heilig ben ik, de Ene, God-over-u!
Alleman zult ge moeder en vader vrezen, en mijn sabbatdagen houden; ik, de Ene, ben uw God!
Wendt u niet tot de afgoden,- goden van gietwerk zult ge u niet maken; ik, de Ene, ben uw God!
Wanneer ge een vredesoffer offert aan de Ene, offert het dan zo dat ge welgevallen vindt!
Op de dag dat ge het offert mag het worden gegeten en de volgende morgen ook nog; wat overblijft tot de derde dag moet in het vuur worden verbrand.
En als het bij het eten toch op de derde dag wordt gegeten: iets van bederf is het dan, het zal niet welbehaaglijk zijn.
Wie ervan eet zal zijn onrecht drágen, want het heiligdom van de Ene heeft hij ontwijd; die ziel zal worden afgesneden van haar medemensen.
Wanneer ge de maaioogst van uw land afmaait zul je niet zover gaan dat je de hoek van je veld ook maait; en de nalezing van je maaisel zul je niet oplezen.
Je wijngaard zul je niet helemaal kaalplukken en wat in je wijngaard op de grond valt zul je niet bijeenlezen; aan de gebogene en de zwerver zul je dat overlaten,- ik, de Ene, ben uw God!
Gij zult niet stelen; ge zult niet bedriegen en niet liegen tussen man en medemens.
Ge zult niet zweren bij mijn naam voor wat gelogen is; ontwijden zul je daarmee de naam van je God, van mij, de Ene!
Je zult je naaste niet verdrukken en niet beroven; laat niet het loon van de daggelder bij je overnachten tot 's morgens.
Je zult een dóve niet vervloeken, en voor het aanschijn van een blinde zult ge geen struikelblok neerleggen; je zult ontzag hebben voor je God, ik, de Ene.
Je zult niet aan draaierij doen bij de rechtspraak,- het aanschijn van een geringe niet opkrikken en het aanschijn van een grote niet mooi aankleden; met gerechtigheid zul je je maat richten.
Je zult niet al stokend bij je medemensen rondgaan; je zult niet blijven stilstaan als je naaste bloedt;
ik, de Ene… Je zult je broeder niet in je hart haten; nee, wijs je maat met een terechtwijzing terecht, dan zul je geen zonde op hem laden.

Wreek je niet en koester geen wrok tegen de kinderen van je gemeenschap,- liefhebben zul je je naaste, zoals jezelf!- ik, de Ene… Mijn inzettingen zult ge bewaken!-”[947]

Het boek Leviticus is eigenlijk een grote codex met uitwerking van de geboden en oog voor het lichamelijke aspect daarvan. Veel meer dan de andere boeken uit de Tora geeft Leviticus concrete voorbeelden. Zo is de uitwerking van “heilig zult ge wezen; want heilig ben ik, de Ene, God-over-u” te vinden in de rest van het boek dat op dit vers volgt. En die uitwerking wordt gekenmerkt door het woorden ‘scheiden/afscheiden/ onderscheiden’[948] de termen die ook in het woord ‘heilig’ zitten opgesloten.[949] Heilig zijn wil zeggen je onderscheiden van, je afscheiden van en apart zetten. Zo is de sabbat heilig omdat hij apart is gezet van de andere dagen als bijzondere feest- en herinneringsdag. Zo is het werk opgedragen aan God heilig omdat het niet dient om geld te verdienen maar om God te dienen.[950] God en de mammon gaan niet samen. De mammon kan dus vanuit dit perspectief nooit heilig worden genoemd. Het zijn totaal verschillende sferen. De predikers die hun volgelingen toestaan om beide sferen te vermengen door het verwerven van bezit over de hoofden van anderen waardoor deze lijden en onrecht aan gedaan wordt hebben van deze tekst uit Leviticus niets begrepen. Als iets duidelijk wordt is heilig handelen handelen waardoor de naaste, de medemens ook tot zijn recht komt. Dat is het criterium voor de juistheid van je handelen: gedeelde goedheid, gedeelde rechtvaardigheid, gedeelde liefde. Zichtbaar gemaakt in concrete daden en niet alleen in mooie woorden. Dat is de geest die uit bovenstaande tekst tot ons spreekt.

De tekst biedt ons dus een uitweg om ‘godgelijk’ te worden in onze daden, in ons handelen. Niet iets wat je maar een keer hoeft te doen - een leven is er voor nodig - en een leven heb je er ook voor nodig, een mensenleven lang met vallen en opstaan. Godgelijk is handelen naar het beeld van God en dat is niet hetzelfde als goddelijk worden of gelijk aan God worden, maar wel in zijn geboden woorden treden en gepast handelen.
Komt door dit handelen ook God dichterbij? Krijgen wij zicht op wie Hij is? Of wordt misschien de afstand kleiner tussen God en mens, de leegte opgevuld? Abraham J. Heschel is hier heel duidelijk over als hij het tegenovergestelde beschrijft: “Verehrung Gottes zeigt sich in unserer Ehrerbietung für den Menschen. Die Furcht, einen Menschen zu beleidigen oder zu verletzen, muss so tief verankert sein wie die Furcht Gottes. Ein Akt der Gewalt ist ein Akt der Entheiligung. Einem Menschen gegenüber anmassend sein, ist gleichbedeutend mit Gotteslästerung.”[951]

Heilig = kadosh = קדש: in het woordenboek betekent: gewijd, heilig zijn, geheiligd worden; voor het heiligdom bestemd worden.[952]

Leviticus 19,2 in translatie luidt:
DBUr 'aL-KL-'yDTh BNY-YShUr'aL V'aMUrTh
spreek tot heel de samenkomst van de kinderen Israëls en zeg tot hen:
'aLHM *QDShYM* ThHYV KY *QDVSh* 'aNY YHVH
heilig zult ge wezen; want *heilig* ben ik, de Ene,
'aLHYKM.
God-over-u!

(in het Hebreeuws van rechts naar links gelezen)

דַּבֵּר אֶל-כָּל-עֲדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם--קְדֹשִׁים תִּהְיוּ: כִּי קָדוֹשׁ, אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם.

Bij het commentaar van Rasji wordt het volgende over het begrip ‘heilig’, “kadosh” opgemerkt wat aansluit bij het boven gezegde: Wees heilig = “Weest *afgezonderd* (siphra) van de *onzedelijkheid* en misdaad; want overal, waar gij beteugeling van *onzedelijkheid* vindt, vindt gij: *heiliging* (zoals:) *eene ontuchtige en eene ontwijde vrouw* enz. (Lev. 21,7) ...*Ik ben de Eeuwige die u Heiligt* (Lev 21,8); *en hij zal zijn kroost niet ontwijden...Ik ben de Eeuwige, die hem Heiligt* (Lev 21.15); *Heilige zullen zij zijn...eene ontuchtige en eene ontwijde vrouw* (Lev 21,6 en 7) (Vgl. Wajjikra Rabba 24)”[953]
Heiligheid wordt dus tegenover niet-heiligheid = onzedelijkheid gezet. Heiligheid komt

daarmee in de sfeer van het lichamelijke terecht - een afzetten tegen de ontucht zoals die in het voorgaande hoofdstuk Leviticus 18 beschreven wordt. Heiligheid grijpt dus direct in in het leven van alledag en de vormgeving van seksualiteit, zedelijk handelen en juist gedrag ten aanzien van het goddelijke. Daarbij is het zelf in het geding als een subject dat antwoord geeft omdat het geroepen is om te antwoorden - om heiligheid te ontwikkelen in het gedrag en dat in eerste instantie zichtbaar te maken ten aanzien van zijn naaste. Religie is in die zin geen symbolische uitdrukking van een diep menselijk en existentieel verlangen maar antwoorden op een vraag die van elders komt, een heteronome oorsprong heeft waardoor het zelf zich kan laten gezeggen en die een grens stelt aan zijn autonomie.
Heschel verbindt daaraan de volgende consequenties: "Ziel der Religion ist nicht in erster Linie, uns zum Selbstausdruck zu verhelfen, sonderns uns näher zu Gott zu bringen. *Empathie* und nicht Expression ist das Wesen der Frommigkeit. Ziel der Mitzwot ist nicht, uns selbst zum Ausdruck zu bringen, sondern den Willen Gottes. Das entscheidende Faktum ist, dass Gott spricht. Und wer weiss , dass Gott spricht, kann sein eigenes Bedürfnius nach Sprache und Selbstausdruck nicht mehr für ein höchstes Anliegen halten. Das höchste Anliegen ist, wie man Gottes Sprache, Gottes Ausdruck verstehen kann. Die Mitzwot sind Worte Gottes, die wir zu verstehen, nazusprechen versuchen."[954]

Het vervullen van de "mitzwot" de geboden transcendeert de realiteit zegt Heschel. Het is geen symbolische daad, geen daad alsof, maar een daad die in de realiteit ingrijpt en die de aangetroffen realiteit naar de hand zet van de wil van God. Dat gaat niet vanzelf, daarvoor is studie en leren nodig want de wil van God is niet zomaar kenbaar. Het blijft een hermeneutisch proces van het ontdekken van betekenissen in deze woorden van God. Het vastleggen van die betekenissen in enkele zonder andere mogelijkheden te benutten is een daad van totalitair gedrag. Daarom is elke handeling, elke daad een verwijzing naar het begin toen de tien geboden werden ontvangen en naar de toekomst om deze geboden in al hun variatie om te zetten ten behoeve van een rechtvaardige en goede wereld.
"Voor de jood staat Sinai op het spel in elke menselijke daad. Het uiteindelijke probleem is niet goed of kwaad, maar God en zijn opdracht het goede lief te hebben en het kwade te haten. De kernvraag is niet de zondigheid, maar de verplichting van de mens. Bij het onderstrepen van het contrast tussen God's macht en mensenmacht, God's genade en menselijk falen, onderstreept het jodendom tevens dat derde aspect: de *mitswa*. Het is een *mitswa* die betekenis geeft aan ons leven. De *mitswa,* het volvoeren van een heilige daad, is ons als voortdurende mogelijkheid gegeven. Er zijn dus twee polen van vroomheid: de goede en de verkeerde daad; de *mitswa* en de overtreding. Een te sterk accent op de zonde kan leiden tot een onderwaardering van de 'werken'; een te sterk accent op de *mitswa* tot zelfvoldaanheid. De eerste kan uitmonden in een ontkenning van de betekenis van de geschiedenis en in een onomwonden eschatalogische visie; de tweede in een ontkenning van messianisme en in een werelds optimisme. […] Bij het onderstrepemn van het fundamentele belang van de *mitswa* gaat het jodendom ervan uit dat de mens begiftigd is met het vermogen te doen wat God verlangt; althans in zekere mate. Dit zou men inderdaad een geloofsartikel van profetisch geloven kunnen noemen: het geloof is ons vermogen Zijn wil te doen. 'Want dit gebod dat ik u heden opleg, is niet te moeilijk voor u en het is niet ver weg. Het is niet in de hemel, zodat u had moeten zeggen: Wie zal opstijgen ten hemel, het voor ons halen, en het ons doen horen opdat wij het volbrengen? En het is niet aan de overkant van de zee, zodat u had moeten zeggen: Wie zal oversteken naar de overkant van de zee, het voor ons halen en het ons doen horen opdat wij het volbrengen? Maar dit woord is zeer dicht bij u, in uw mond en in uw hart, om het te volbrengen' (Deut. 30,11-14). Wat in het jodendom voortdurend onderstreept wordt is 's mensen feitelijke falen, en niet zijn fundamentele onvermogen goed te doen. Het jodendom gaat ervan uit dat de mens voor God 'verdienst' kan verwerven. Het leerstuk van de verdienste berust op de zekerheid dat ondanks alle onvolmaaktheid, de waarde van goede daden tot in alle eeuwigheid blijvend is. Toegegeven: de wet van de liefde, het eisen van het onmogelijke, en het voortdurende falen en overtreden roepen een smart en een spanning ons op die ons tot wanhoop kunnen brengen. Maar is de realiteit van God's liefde niet groter dan de wet van de liefde? Aanvaardt Hij ons niet in al onze breekbaarheid en zwakheid? 'Want hij kent onze aard (*jetser*); Hij herinnert Zich dat wij stof zijn'. (Ps. 103,14)."[955]

Heschel, van wie deze woorden zijn, houdt een pleidooi voor heilige, geheiligde daden als vervulling van de geboden - een mitsva is de Onuitsprekelijke naam van God; deze naam is zowel verborgen als geopenbaard in onze daden. De naam wordt ook zichtbaar in de Tora, de woorden van God. Het vervullen van deze woorden is de naam zichtbaar maken.[956] Het gaat er ook niet om uitdrukking te geven aan wat we voelen of denken: "Als wij uitdrukking geven aan een gedachte of een gevoel, dragen we aan woorden over wat we dragen in onze zielen. Uitdrukkingen zijn in-de-plaats-stellingen, vervangende handelingen. We spreken en we nemen afscheid van wat wij zeggen. Het doel van wetsbetrachting is niet om uit te drukken maar om te *zijn* wat wij voelen of denken, om ons bestaan te verenigen met wat wij voelen of denken; om dicht bij de werkelijkheid te zijn die alle denken en voelen overstijgt; om gehecht te zijn aan het heilige."[957]
Heiligheid heeft dus direct te maken met de concrete realiteit - met integriteit, dat ons denken en voelen overeenstemt met wie we werkelijk zijn en niet wie wij voordoen te zijn. De wereld van de schijn staat haaks op de wereld van de heiligheid. De wereld van het klatergoud is de wereld van de illusie en uiteindelijk de wereld van de dood.
De nadruk op het lichaam en alles wat dit lichaam betreft in Leviticus wordt ook door Marc Alain Ouaknin opgepakt als hij de tien geboden bespreekt. Het woord vormt de essentie van de mens maar, Ouaknin stelt dat het van belang is dit woord met het lichaam uit te spreken. In het jodendom gebeurt dit met de besnijdenis, taal in het lichaam gegrift, zo Ouaknin. Het begrip *mila*, dat voor besnijdenis staat, betekent ook woord. Heschel stelt dat spreken ook achter je laten is, afscheid nemen van, je uitspreken en verder kunnen gaan. Daarop is heel veel therapie gebaseerd.

Ouaknin zegt: "Het woord is een manier om een onderbreking aan te brengen, om zich af te scheiden van het lichaam van de moeder en van zijn eigen lichamelijkheid.
Het feit dat de taal in het lichaam is ingeschreven, is een andere manier om niet tot geweld te vervallen. Want taal is de waakzaamheid van het woord, het woord dat het lichaam van de mens verhindert om alleen een lichaam vol van driften te zijn."[958]
Ouaknin haalt Pierre Legendre aan die een studie gemaakt heeft naar de geboorte van de Westerse mens met betrekking tot het recht, en hij beschouwt het nazisme als een ideologie die "gedragen door deze 'slagersopvatting van de geschiedenis', waarbij de ander juist alleen als een lichaam, in zekere zin als vlees wordt gezien. Heel de nazi-opvatting omtrent de mens berust op het biologische rassen-idee. Mensen zijn slechts lichamen. Het belangrijkste is te weten tot welk ras ze behoren, niet hoe ze spreken. Het doet er niet toe of zij ieder voor zich bevestigen: 'Ik ben'. Het doet er niet toe of zij zeggen dat zij zijn, dat ieder uitlegt dat hij is, dat hij over zich-zelf als mens vertelt, dat hij een geheel eigen manier heeft om mens te zijn. Het is alsof het lichaam op zichzelf alleen betekenis zou hebben, alsof het woord geen enkele steun zou bieden om de mens menselijk te maken. Hoe zouden we ons dan verbazen dat er is gemoord?"[959]

Als de taal ontbreekt en het lichaam enkel als vlees en in het geval van de joden als verbrand vlees, als as wordt gezien, stof van de aarde, dan als afvalproduct hoogstens nog goed om als mest te dienen, dan is de hel op aarde een feit geworden. We hebben de beelden van het inferno van Dante en anderen zoals Jeroen Bosch niet nodig om de hel te kunnen voorstellen. Daar waar het woord ontbreekt, het lichaam enkel overblijft, doet de hel zijn intrede. "Waar men boeken verbrandt, verbrandt men uiteindelijk ook mensen" schreef Heinrich Heine al veel eerder en hij heeft gelijk gekregen. In Berlijn op de plaats waar onder leiding van Joseph Goebbels boeken van onwelgevallige schrijvers werden verbrand, schrijvers die in ogen van de nazi's geen genade konden vinden, staat deze tekst op een herdenkingsplaat in de bodem.
Alain Finkelkraut spreekt over een onverschilligheidsprincipe, in feite ook een vorm van weigering om dingen met taal te benoemen zodat ze tot hun recht komen. Onverschilligheid is het omgekeerde van aandacht, van het willen vervullen van een gebod, gericht op heiligheid. Het is niet de ontkenning die het contrast vormt met heiligheid, de tegenpool ervan, maar het is eerder het links laten liggen, het onverschillige gedrag dat heiligheid en menselijke waardigheid ontkracht.
Finkelkraut zegt over deze onverschilligheid in de nazi-tijd die vooral in het gedrag ten aanzien van de niet-nazi, de jood zichtbaar werd: "Tijdens het nazisme verspreidt dat letterlijk ontketende onverschilligheidsprincipe zich overal, tot in het gebied dat er het

minst toegankelijk voor lijkt: de haat jegens de ander. Het barbarisme zelf werd werk, al was het maar omdat het contact tussen de moordenaars en hun slachtoffers tot een minimum werd beperkt en de slachtoffers hun moordenaars nooit als persoon met open vizier tegemoet konden treden.
De nazi's zijn er met andere woorden in geslaagd om overal persoonlijke confrontaties uit de weg te gaan, zelfs in de meest gruwelijke scènes van de *Endlösung*. Ze hebben de uiterste consequentie getrokken uit de surveillance die, terwijl ze zelf onzichtbaar blijft, 'het gehele maatschappelijke organisme verandert in een waarnemingsveld' en uit de abstractie die het mogelijk maakt om te ontsnappen aan de aanwezigheid en de blik van degenen over wie men een volstrekte macht uitoefent. Ze hielden de gedetineerden van de concentratiekampen enerzijds in een 'bewuste en permanente staat van zichtbaarheid', anderzijds gaven ze hun een nummer, en op het moment van de executie dreven ze hen in groepen bij elkaar en moesten ze zich uitkleden, om elk onderling onderscheid uit te wissen en de gedetineerden van hun menselijkheid te beroven. Zo hebben ze het universele bewind van de Bureaucratie gevestigd: een tweeledige macht die beoogt om mensen te controleren en zich van hen af te wenden; een blik die geen gezicht heeft en een macht die de ander niet in de ogen kijkt. We weten dat de bureaucratie het risico vermijdt van direct contact bij menselijke interactie en van gewetensbezwaren die uit nabijheid kunnen voortkomen. Het nazisme heeft deze emancipatie geperfectioneerd door de massamoord te veranderen in een bureaucratische gelegenheid. Franz Stangl kon zich niet alles veroorloven. De afgesloten ruimte van het concentratiekamp bood hem geen buitenkansje om verboden met voeten te treden en remmingen op te heffen. Zijn gedrag was niet uitzonderlijk agressief. Hij had niets van een sadist en bovendien had hij zijn zware en langdurige werk nooit kunnen volbrengen door het begaan van perverse wreedheden. Hij kon zich niet alles veroorloven, maar de neutralisering van de gezichten van zijn slachtoffers maakte alles mogelijk. Alles, dat wil zeggen de overschrijding van grenzen waarbinnen het Kwaad wordt beteugeld wanneer het zich uit in razernij en reageert op bestiale impulsen. Alles, dat wil zeggen de ontwikkeling van een gewetensvolle gewetenloosheid, de toepassing van productienormen op de vernietiging van mensen, de opvatting van genocide in termen van bedrijfsvoering, het laten opgaan van moord en administratief of industrieel werk in een en dezelfde aanpak. Alleen in een wereld zonder gelaat kan het absolute nihilisme zijn wet vestigen."[960]

Daarom konden ook veel nazi's, volgens mij na de oorlog, zeggen dat ze niet betrokken waren, dat ze slechts bevelen hebben uitgevoerd omdat ze de slachtoffers niet echt in de ogen hebben gekeken.
Deze gevaren van een anonieme taal, een bestaan leiden als nummer, een deel zijn van een groot geheel waarin individualiteit en subjectiviteit niet telt, bestaat nog steeds. Het is het omgekeerde van heiligheid waarin elk mens, elk individu, elk subject, elk mens met een gelaat, een persoonlijke geschiedenis en een persoonlijke toekomst telt.
Ouaknin noemt het zesde gebod: Gij zult niet doden" een vorm van filosofie die een fundamenteel respect voor het 'ik ben' van een ander opbrengt. "Bij de mens komt het woord het lichaam altijd te hulp. Het verhindert iedere loutere biologische definitie die hem tot een dierlijke staat reduceert. Spreken is een grens aanbrengen tussen het lichaam en de wereld erom heen. Het is zichzelf de mogelijkheid geven, niet alleen om te zijn, maar om te zullen zijn, om te leven en te bestaan met plannen voor de toekomst. Juist voor het lichamelijke ontluikt het menselijke. Daar waar sprake is van het delen en het geven van het leven, van het vermogen om te leven, niet in een soort algemene goedheid, maar in concreet goed zijn."[961]
In die zin is heiligheid waarborg voor het lichaam en het woord waarborg voor heiligheid - een woord dat door een lichaam wordt gesproken en wordt waargemaakt. Zo en niet anders kan het Rijk Gods groeien tussen de wrakstukken en op de puinhopen van de oorlogen die mensen hebben aangericht.

Excursie 3: het lichaam van Jezus

"Traum der Erlösung

Dessen Wunden bluteten in meinen Traum
ganz graues Blut verstossner Strassen, Gänge,
ihn rief ich umsonst, doch hat ärmliche Enge
sein verlangt wie nach dem Brot hungriger Gaum.

Seines Todes Schuld mussten sie auf sich nehmen,
dazu sandte man sie hin, ihm das Kreuz aufzubauen.
Sie wurden auch verurteilt, arm zu sein, sich zu schämen,
und sollten allem Blendwerk blind vertrauen.

Er nun, glücklicher und drum auch stärker als sie,
wollt durch den Tod nicht ihre Schuld, nein Leiden
von ihren ergebundnen schweren Seelen scheiden,
doch so hartes Werk glückte selbst Gott noch nie.

Er war allein, geplündert, nackt und irre,
sein Fleisch ans Kreuz geheftet. Das Gelächter
des missgeführten schwemmte um ihn, die elend, kirre,
mürb verliessen ihren göttlich-grossen Fechter.

Doch wirst du, Herr, noch mehr allein sein müssen,
so sehr allein, dass du dich selber hasst,
dass Steine deinen Hunger füttern, nur von Küssen
Judas begnadet, deine Liebe wird zur Last.

Und du wirst, o Herr, völlig verscholln, vergessen
dich schmücken mit der Fäulnis. Falbe Milben
solln deine heiligen Träume, leuchtenden Freuden zerfressen,
wird all dein glühend Gold verjähren und vergilben.

Und du wirst , O Herr, mit der hellerlichteten Seele
die Gottheit aufgeben müssen, den Heiligenschein,
so wortlos und so sonnenlos wirkend, Scheibe der Pfähle.
Und du sollst auch Satans geringster Diener sein.

Und es wird der Tod von allen auf dich fallen,
Siechtums und der Entartung ekelste Verbösung.
Du aber wirst gemordet ganz ungehört verhallen
in dem Lärm ohne Rückkehr, Genesung und Erlösung.

Und ich sehe dich, Herr, gebückt, verzerrt und Flau
und bar der Sehnsucht, aller Tode krank,
und Mangel steinigt dich und Fron und Hass und Zank,
nur noch deine Seele ist unsagbar blau.

Doch es wird ein Tag sein, da das letzte Knickern
zerbrechend du sie auch preisgibst und verlierst,
und wird dem Neumond gleich dein stilles Licht versickern,
Licht, mit dem du deine Leiden strahlend zierst.

Und an solchem Tag hast du das Leid verbracht
von dieser Welt. Die Verbannten und Verscheuchten,
sie dürfen kriechen aus den Schächten tiefster Nacht
und alle werden selig sein und leuchten.

Deine Wunden bluteten in meinen Traum
ganz graues Blut verstossner Strassen, Gänge.
Ich seh dich, Herr, verschollen im Gedränge.
Ich seh dich, Herr, verloren ganz im Raum."

Albert Drach[962]

In de "Laatste Verzoeking" van Nikos Kazantzakis sterft Jezus niet meteen aan de dood aan het kruis, het is geen kruisdood, maar een kruisdroom die hem overkomt en waarin hij al dromend de wereld ziet als hij niet zou zijn gestorven. Pas op de laatste pagina van de roman laat Kazantzakis Jezus sterven want hij is geen lafaard.[963] Dit "heldenepos" geschreven door een auteur die geprobeerd heeft na te voelen wat Jezus doormaakte en die worstelt met schijn en werkelijkheid, waarheid en bedrog, hetzelfde waarmee hij zijn held Jezus laat worstelen, komt op een andere wijze terug bij José Saramago in "Het Evangelie volgens Jezus Christus". Ook daar sterft Jezus op de laatste bladzijde, overtuigd van het feit dat ze hem als een lam hebben misleid dat naar de slachtbank wordt gevoerd. Nadat hij op de berg tegen het volk heeft gesproken zegt hij als hij in een tent zit met Maria Magdalena: "Ich ben der Hirte, der mit selbigen Stock die Schuldlosen und die Schuldigen zum Opferaltar treibt, die Erlösten und die Verlorenen, die Geborenen und die noch zu Gebärenden, wer aber erlöst denn mich von dieser Gewissenspein, der ich mich heute in der gleichen Verfassung sehe wie mein Vater einst, er hat zwanzig Leben zu verantworten, ich allerdings zwanzig Millionen."[964]

Saramago verwijst naar alle doden die gevallen zijn tijdens de verspreiding van het christendom over de aarde - en hij verwijst naar de doden die gevallen zijn toen Herodes omwille van het kind dat hij zocht talloze kinderen liet vermoorden. Het eerste bloed dat werd vergoten omwille van de Messias. Onschuldig bloed. Ook al kon Maria hier niets aan doen, gebeurde het buiten haar om, het blijft gruwelijk. Jozef draagt wel schuld want hij had de mensen kunnen waarschuwen zodat zij hun kinderen hadden kunnen verstoppen. Hij had daaraan niet gedacht maar dat pleit hem niet vrij, laat Saramago een engel tegen Maria zeggen: "Ich bin kein verzeihender Engel. Maria sagte, Vergib ihm, Ich sagte dir schon, dieses Verbrechen kennt keine Vergebung, sagte der Engel, eher würde Herodes verziehen denn deinem Mann, ein Verräter findet eher Vergebung als der Abtrünnige, Maria sagte, Was wollen wir tun. Der Engel sagte, Leben und leiden werdet ihr wie alle Menschen. Maria sagte, Und das Kind. Der Engel sagte, Die Schuld der Väter fällt stets den Kindern auf das Haupt, schon umdüstert der Schatten von Jozefs Schuld den Stirn deines Kindes, Ach wir unglücklichen, sagte Maria, So ist es, sagte der Engel, und ihr werde keine Abhilfe haben."[965]

Daarmee is voor Saramago het pad van Jezus uitgestippeld - als offer voor zijn vader's falen. Waarom moesten er al zovelen sterven opdat deze ene bleef leven? Saramago verwijst ook naar de kruisdood van zovelen - slechts deze ene werd heel bekend - van de talloze andere gekruisigden werd geen woord meer vernomen. Maria Magdalena houdt Jezus later voor dat heel zijn leven is uitgestippeld, het is voorbestemd, alle daden die hij doet liggen al vast. Als Jezus tenslotte aan het kruis hangt en sterft begrijpt hij dat hij is bedrogen als hij nog illusies mocht hebben gehad: leven en dood lagen vast en hij realiseert zich: "...ihm fiel ein, welch ein Strom an Blut und an Erleiden von ihm ausgehen und die ganze Welt schwemmen werde, und in den offenen Himmel auf, wo Gott lächelte, schrie er, Menschen vergebt ihm, denn er weiss nicht, was er getan hat. Dann starb er hin, mitten in einem Traum, er sah sich in Nazareth, den Vater , der die Schulter hob un ebenfalls lächtelte, hörte er sagen, Ich kann dir nicht alle Fragen stellen und du mir nicht alle Antworten geben."[966] Zo laat Saramago Jezus sterven terwijl in de verte de man wegloopt met de spons in azijn gedrenkt. Het bloed van Jezus druppelt in een zwarte beker.

Over deze variant in de interpretatie van de kruisdood van Jezus door Saramago is veel te zeggen en er is veel kritiek op gekomen maar daar wil ik het niet over hebben want

het blijft een roman die ontsproten is aan de geest van de auteur zelf. Wat Saramago wel met zijn verhaal aanraakt is het feit hoe wij ons moeten verhouden tot de talloze doden - het gruwelijke lijden - de miljoenen slachtoffers van menselijk geweld in naam van religie, ideologie en machtspolitiek. Daarmee heeft hij een belangrijk thema te pakken waar ook Giorigio Agamben naar verwijst als hij spreekt over de muzelmannen in het concentratiekamp. Mogen wij het lichaam van Jezus aan het kruis vergelijken met de muzelman in het kamp? Met andere woorden, als Jezus helemaal mens was en als mens een spoor droeg van goddelijk ingrijpen, wat in de geloofsbelijdenis vertaald wordt met "God heeft zijn eniggeboren zoon naar de wereld gezonden", dan kunnen wij vragen in hoeverre het goddelijke ook zichtbaar kan worden in de muzelman. Of is deze het absolute eindstadium van de mens - ook de mens als lichaam - en helemaal van God verlaten als in een diepte nacht? Dus de muzelman als hoogtepunt van de 'verberging van God' die zijn gelaat heeft toegedekt en waarvan wij mensen in deze wereld geen spoor van kunnen vinden? En niet alleen de muzelman, ook al die mensen die naakt in de gaskamer bijeengedreven een gruwelijke verstikkingsdood moeten sterven omdat "christenen" - gedoopte nazi's zoals Hitler, Himmler en vele anderen dit hebben gepland? De kruisdood van Jezus opvatten als "Hij is gestorven voor onze zonden" wordt hiermee op een radicale wijze geproblematiseerd. Er bestaat geen goedkope genade - hoe graag ook sommige evangelische christenen ons dat zouden willen doen geloven als zij spreken over hun redding door Christus: de redding van de talloze slachtoffers die onmogelijk gered konden worden - worden voor het gemak dan maar even buiten beschouwing gelaten.

Eberhard Jüngel citeert met instemming kardinaal Martini: "Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen, sie feiert Geheimnisse" en Jüngel ziet als grootste geheim: "Das grösste aller Geheimnisse ist dass den Gottlosen rechtfertigende Mysterium Paschale."[967] Hij werkt dat idee uit in zijn theologie en laat zien dat veel op het spel staat met dit mysterie en de omgang met dit geheim van de opstanding van Jezus na zijn dood aan het kruis. "Das Evangelium, das die Geschichte Jesu Christi als Enstehungsgeschichte einer grossen, allem Volk widerfahrenden Freude erzählt (Lk 2,10), ist in seiner pointiertesten Form eine ebenso einfache wie revolutionäre Botschaft: es is dat Wort vom Kreuz (I Kor 1,18), das aufgrund des Todes einer einzigen Person allen Menschen Leben verheisst. Dieses Wort bringt, was in den Evangelien erzählt wird, auf den Punkt. Im Wort vom Kreuz, das den Tod Jesu Christi als das über Leben und Tod der Menschheit und ihrer Lebenswelt entscheidende Ereignis verkündigt, vollzieht sich eine kerygmatische Konzentration, wie sie konzentrierter, wie sie aber auch kerygmatischer nicht gedacht werden kann: *Gott für die Gottlosen! Leben für vom Tode Bedrohte und dem Tode Verfallene! Heil für eine heillos verfahrene und in selbstverschuldetem Unheil festgefahrene Menschheit! Befreiende Wahrheit für Menschen, die die Wahrheit unterdrücken (Rom 1,18) und met der Wahrheit zugleich sich selber und ihre Mitmenschen in lebensfeindlicher Lebenslügen verstricken!* Der Apostel Paulus hat dieses konzentrierte Kerygma, das nach Friedrich Nietzsches Urteil eine "Umwerthung aller antiken Werthe" bedeutete, in Röm 4,5 als *Rechtfertigung des Gottlosen* bezeichnet."[968]

Deze boodschap van de "*rechtvaardiging van de goddelozen*" wordt door Jüngel een kernleer bij Paulus genoemd omdat deze argumenteert en theologisch hierop reflecteert - het overstijgt het niveau van een briefcitaat. Het "woord van het kruis" namelijk dat de dood van een persoon verlossing brengt voor allen en dat de dood niet meer het laatste woord heeft - maar in Jezus is overwonnen - komt dus volgens Jüngel het meest geconcentreerd terug in de uitspraak: de rechtvaardiging van de goddelozen. Deze verlossing geldt dus ook expliciet voor allen die Jezus afwijzen en allen die er nooit van hebben gehoord en allen die verstrikt zijn in eigen leugens en zelfbedrog en daarmee ook anderen gevangen houden: dus zowel de nazi's als hun slachtoffers, de schuldigen en de onschuldigen. Saramago liet Jezus zien als herder die schuldigen en onschuldigen naar het offeraltaar dreef - zij werden geofferd omwille van Godsplan of wil: omdat het nu eenmaal vaststaat. Jüngel noemt het geen offer van allen maar een offer van Jezus dat allen zal bevrijden uit de klauwen van de dood en dat verlossing belooft voor allen. Er staat nogmaals veel op het spel zegt Jüngel: het gaat om leven en dood, exacter om "das *Entweder-Oder* von Leben und Tod. Und da *Leben* im theologischen Urteil immer *Zusammenleben* bedeutet, geht es genauerhin darum, ob ich jetzt und in Ewigkeit mit

Gott zusammenleben das Recht habe oder aber im Grunde mit niemandem zusammenzuleben vermag und also dem Tod verfallen bin. Denn im Tod zerfällt mit dem Zusammenleben auch das Leben."[969] Daarnaast gaat het ook om mijn persoon, om mijn persoon-zijn als zelf, als ik, en wie maakt mij tot persoon, waarvan de waardigheid onaantastbaar is? Het gaat ook volgens Jüngel om God en om de vraag wat in waarheid goddelijk is en met welk soort van menselijkheid de mens tegenover de goddelijkheid van God staat - de mens als evenbeeld Gods. Met andere woorden wat of wie is een werkelijk goddelijk God en wie of wat een werkelijk menselijke mens?

Jüngel noemt nog een aantal zaken die hier op het spel staan zoals de vraag naar onze betrokkenheid in deze geschiedenis via het leven van Jezus - was zijn woord aan het kruis een grafrede of een hoopvol teken voor ons allen? Wij zijn wel in deze geschiedenis als christenen ingeschreven - we participeren eraan - maar het verlossende feit zal zich nog moeten voordoen: dat vormt in feite ook de kern van alle eschatologie. Jüngel vraagt ernaar hoe wij deelnemen, hoe wij deel hebben aan en hoe Jezus deel-gevende is door zijn leven voor ons te geven. Doet de rest van de wet - de Tora - ook mee of is het kruiswoord genoeg? Tenslotte staat de gerechtigheid op het spel, gerechtigheid door God verschaft om de scheve verhoudingen en het onrecht in de wereld recht te zetten - en tenslotte ons geweten dat in een *leer over de rechtvaardiging* niet buiten spel kan blijven.
Jüngel is reformatorisch theoloog genoeg om deze vragen in een heel boekwerk aan de orde te stellen en te beantwoorden maar deze exercitie valt buiten ons project hoe boeiend ze ook is om te lezen en na te voltrekken.[970] Waar ik wel nog naar wil verwijzen is zijn tekst over de dood "Der Tod als Geheimnis des Lebens" omdat hier op een andere manier weer dezelfde vragen terugkeren vanuit het standpunt dat wij mensen sterfelijk zijn en dat de dood ons allen wacht.[971]

Bestaan er woorden die de dood aankunnen of moeten we blijven zwijgen in het aangezicht van de dood vraagt Jüngel zich af. Is met andere woorden de dood ook een taalprobleem - als de liefde zoals het Hooglied zegt, sterk is als de dood, is er dan ook een woord sterk als de dood? In zijn opstel bespreekt hij waarom het zo moeilijk is om zakelijk over de dood te spreken, waarom men de dood eigenlijk alleen maar haten kan en tenslotte wat God met de dood van doen heeft en wat dat voor onze instelling ten aanzien van de dood betekent.[972]
Jezus sprak in zijn droefheid over het feit dat hij *ten dod*e bedroefd was vlak voordat hij in de tuin zal worden gearresteerd om voorgeleid te worden. (Mk 14,34). Hij is doodsbang en het naderende einde doet hem vrezen voor het ergste. De tekst luidt in Markus 14, 33-36 terugkijkend op het gebeuren:
"Hij neemt Petrus, Jakobus en Johannes met zich mee,- en begint verbaasd en angstig te worden; hij zegt tot hen: mijn ziel is diepbedroefd, *ten dode toe*; blijft hier en blijft wakker!
Een klein stukje verdergegaan is hij ter aarde gevallen en heeft gebeden dat, als het mogelijk was, die ure aan hem voorbij mocht gaan, en hij heeft gezegd: Abba, Vader, alles is mogelijk voor u; draag deze drinkbeker van mij weg!- maar niet wat ík wil maar wat gíj!.."
Dezelfde tekst bij Lucas 22,40-45 luidt in een retrospectief:
"Op de plek aangekomen zegt hij tot hen: bidt dat ge niet in beproeving komt! Zelf zondert hij zich van hen af, op ongeveer een steenworp; op de knieën neergevallen heeft hij gebeden, zeggend: Vader, als ge wilt, draag deze drinkbeker van mij weg; maar niet míjn wil maar de uwe moet geschieden!
Dan laat zich aan hem een engel uit de hemel zien die hem sterkt.
Hij wordt *doodsbang* en heeft nog dringender gebeden; zijn zweet wordt als druppels bloed die neerdalen op de aarde; als hij opstaat van zijn gebed, en bij de leerlingen komt, vindt hij hen slapend, van verdriet."[973]

Jezus doorleeft zijn doodsangst alleen. Een engel sterkt hem in de versie van Lukas maar daarna wordt hij nog banger. De dood heerst onverbiddelijk als een bitter medicijn en daarom is de heerschappij van de dood ook om te haten volgens Jüngel. Het hoort zelfs tot de menselijke waardigheid om deze dood te haten - maar het moet geen blinde haat zijn - dat komt het leven niet ten goede want het is dan als een onverwerkte emotie -

een woede-uitbarsting. Het christelijk geloof schaft doods-haat en angst voor de dood niet af, maar ontneemt hen beiden de blindheid. Jüngel zegt dat het christendom het heidense karakter uit de haat op de dood verwijdert en doet dat door de dood te zien in het licht van het evangelie waardoor er ook licht valt in de duisternis van de dood.[974] Naast de negatieve beelden van de dood, de dood als vloek en als hel, "een sterven moeten - zonder te kunnen sterven", als verdiende straf, bestaat er ook een beeld van de dood als belofte, zoals het zaad dat in de aarde wordt gelegd om te sterven en te ontkiemen. Jüngel hierover: "Man hat in Nachbarschaft zu dieser Utopie dem Tod nun doch noch eine versöhnliche Dimension abgewonnen und ein Verständnis des Todes entwickelt, das diesen geradezu als letzten und eigentlichen Akt menschlicher Selbstverwirklichung begreift. Der alte Schelling hat den Tod in seiner Wirkung "mit jenem Process" verglichen, "in welchem der Geist oder die Essenz einer Planze ausgezogen wird" (Schelling denkt an Wein und "Kampher"!), und dementsprechend behauptet, der Tod des Menschen sei "eine Essentification"…, worin nur zufälliges untergeht, aber das *Wesen*, das was eigentlich Mensch *ist*, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben, ganz als der er *Ist*. Nach dem Tode ist er bloss noch *Er selbst*...Dahin gehört, dass man ein abgeschiedenes Wesen, inwiefern man es erscheinen lässt, einen Geist nennt, nicht etwa eine Seele, man denkt sich also dabei den *ganzen* Menschen, nur vergeistigt, essentificirt" - In anderer Wendung desselben Gedanken hat E. Bloch vom Tod als einer "Verwesentlichung" gesprochen - im Sinne einer "Verneinung, dessen was in der Welt nicht zur Utopie gehört; er schlägt es weg, so wie er sich selber… wegschlägt: im Todesinhalt selber ist dann kein Tod mehr, sondern Freilegung von gewonnenem Lebensinhalt, Kern-Inhalt." Der Tod kann nach Bloch zwar jede Schale knacken, aber er hat "nur die Macht, die Schalen um den Subjekt-Inhalt aufzuknacken...Wo immer Existieren seinem Kern nahekommt, beginnt Dauer, keine erstarrte, sondern eine, die Novum ohne Vergänglichkeit...enthält." Und "in diesem glühend-dunklen Kern" geht es nach Bloch "Letzhin...vor allem" um "*das potentiell Adlerhafte der menschlichen Materie*" als Empor zum Alles." - In wieder anderer Wendung desselben Gedankens haben Theologen wie Rahner und Boros den Tod als die das eigene Leben vollendende Tat des Menschen, ja als "*die* Tat des Wollens schlechthin" behauptet."[975]

Met dit idee van de mens en zijn lichaam als omhulsel zin wij terug bij Peter Sloterdijk die het aarden maaksel liet vullen met geestkracht, bezieling. De dood heeft dus in deze overwegingen geen effect op het binnenste, de ziel, maar slechts alleen op het lichaam. De dood is dus als bij de graankorrel de noodzakelijke fase waardoor heen gegaan moet worden om opnieuw te kunnen ontkiemen/leven. Jüngel vraagt zichzelf af wat hij hiervan moet denken en zeggen. Als positief aspect ervan kan hij onderschrijven dat de dood als het ware om zichzelf bedrogen wordt, omdat hij alleen maar instrument is in een afbraakproces. Dood als geboortehandeling. Maar ook een beeld van Schelling waarin de dood begrepen wordt als "essentificatie" miskent het feit, zo Jüngel, dat de mens de dood ondergaat en niets te willen heeft, ook op dat moment dus geen nieuwe geboorte. Ook de zelfmoord, zelfdoding, "Freitod", is het effect van een dwang en de reactie op een onhoudbare situatie volgens Jüngel. In de dood wordt de mens vernietigd en geen enkele filosofische gedachte kan dat verzachten.[976] Voor de gelovige is de God die spreekt, ook in de dood (zo Luther), de garantie dat de dood niet absoluut is. Jüngel laat God dan ook optreden in de middeleeuwse dodendans om de gedoemden toe te spreken en zij die het horen, weten dat de dood niet de laatste gang is - niet de laatste dans. Jüngel pleit voor een menselijk omgaan met dood en met het sterven opdat ook hierin deze hoop zichtbaar kan worden.[977] Maar het blijft de taal van een theoloog - op afstand. Daarom nu de schrijver en de dichter aan het woord om hun kijk op sterven en dood te ervaren.

Harold Brodkey, gestorven aan aids, beschrijft in "Die Geschichte meines Todes" de angst voor het sterven zelf en aan het slot van zijn boek de overgave aan de dood. Over de angst schrijft hij:
"Die Furcht bewegt sich in mir und ist ohne scharfe Kontur. Sie umgibt mich mit seltsam elektrisierendem Geflüster und dem Gefühl, ich würde verbrannt, ins Licht geschossen - oder ins Dunkel. Frucht sollte man sich nicht als unphysisch vorstellen. Man sollte sie nicht in ein *Wort* packen. Ich bin nicht gar so unmittelbar in der Hand des Todes, und doch gerate ich ihm näher und näher.

Manchmal kann ich sie mir noch aus der Seele schlafen, meine Furcht. Meine Träume sind nun sanft, selbst wenn es ihnen darum geht, dass ich überfallen, ausgeraubt und zu Boden geschlagen werde, selbst wenn ich meinen Autoschlüssel in ein Stück nachgebender Erde stecke. Oft aber wache ich von einem Nachmittagsschlaf in dem grauenhaften Gefühlt auf, dass es vorbei ist und niemals viel bedeutet hat; ich hätte niemals ein Leben gehabt. Die kostbare Zärtlichkeit und die harte Arbeit sind infiziert mit dem Faktum Tod: nun scheint es, als wären sie so wundervoll nicht gewesen, doch sonst hab ich nichts gehabt. Und dann möchte ich getröstet werden. Ich will meine Stille in ihren alten, unbedrohlichen Formen wiederhaben und die Feigheit des Possenreissers. Ich will atmen können, ich will Geschichten und die Welt."[978] Het is voorjaar 1994 als Brodkey deze woorden schrijft. Er komt een moment dat de medicijnen tegen aids niet meer werken, alle alternatieven zijn uitgeprobeerd en de artsen kunnen niets meer voor hem doen. Het is winter 1995. Dit zijn de laatste woorden uit zijn boek, voordat hij in januari 1996, een korte tijd na deze periode sterft:
"Mann kann die Welt satt haben - die Gebete-Macher, die Gedichte-Macher satt haben, deren Rituale zerstreuen und die menschlich und angenehm sind, aber noch ärger als ärgerlich, weil sie nichts Reales enthalten -, während einem die Realität selbst sehr lieb bleibt. Man möchte das Wirkliche noch hie und da erspähen. Gott ist etwas Unermessliches, während diese Krankheit, dieser Tod, der in mir steckt, dieses kleine, banale Ereignis, lediglich real ist, restlos, ohne ein Wunder zu bergen - oder eine Lehre. Ich stehe auf einem frei dahintreibenden Floss, einem Kahn, der sich auf der biegsamen, fliessenden Oberfläche eines Stroms bewegt. Eine unsichere Situation. Ich weiss nicht, was ich da tue. Die Unwissenheit, die angespannte Balance, die abrupten Stösse und die Instablität breiten sich in kleinen, immer weitere Kreise schlagenden Wellen über all meine Gedanken aus. Frieden? Den hat es auf der Welt niemals gegeben. Doch auf dem geschmeidigen Wasser, unter dem Himmel, unverankert, reise ich nun dahin und höre mich lachen, zuerst vor Nervosität und dann vor echtem Staunen. Ich bin davon umgeben."[979]

Het is een slotakkoord dat ook doet denken aan de reis over de Styx - de zielen die naar de onderwereld worden getransporteerd. Maar ook aan de beelden van de zee die door Juan Ramón Jiménez, bekend van het verhaal over zijn ezel Platero[980], en als dichter een van mijn grote favorieten, herhaalde malen terugkeren. Zoals in (Duitse vertaling):

"Traum-Nocturno

Die Erde führt über die Erde;
doch du, Meer,
führst durch den Himmel.

Mit welcher Sicherheit weisen die silbernen
und goldenen Lichter der Sterne
den Weg! - Man könnte sagen,
dass die Erde die Strasse
des Leibes ist,
dag das Meer der Weg
der Seele ist.

Ja, es scheint,
dass die Seele die einzige Reisende
des Meeres ist; dass der Körper alle in
zurückgeblieben ist dort am Ufer,
ohne sie, nachdem er Lebewohl gesagt hat,
plump, seelenlos, wie tot.

Wie sehr gleicht
die Seereise der Reise in den Tod,
in das ewige Leben!"[981]

De zee, en de reis op zee is een reis in de dood. Maar het is niet het lichaam dat op reis gaat maar de ziel. Het lichaam blijft achter op het strand, of in het graf. In stilte, in zwijgen, zonder dat er nog een woord gesproken wordt. Dat komt ook in het gedicht 'Oever' tot uiting:

"Ufer

Mit welcher Wonne, Dunkel, gleiten wir
In deine Höhle, Nacht für Nacht
- wie in einen willkommenen
Tod - ,
Überdrussig der traurigen Gedanken
An das, was wir nicht können, Tag für Tag!

- Die Augen, die uns in die Augen schauen,
mehr als in andre Augen,
Augen, in die die unsren mehr schauen als in andre
(diese Sehnsüchte, flammend,
wie Kohlen, nach Zärtlichkeit),
auch sie schliessen sich nun in uns,
fast wie im eignen Dunkel. –

Stille. Allein
Die toten Körper, schwarze Ballen,
Bleiben auf der verlassenen
Mole liegen, vereint, unter den Sternen,
Nur durch das Grauen ihrer Niederlage."[982]

Jiménez is gefascineerd door de dood, het sterven en de ziel. Beelden wisselen elkaar af: het licht, de hemel, de sterren en de nacht. Bestaan er woorden die de dood aankunnen, vroeg Jüngel boven, ik stel de vraag nog een keer. Ik geloof van wel, maar het zijn de woorden van de dichter, die én de geliefde persoon én de overleden persoon in de ogen durft te kijken. Daarmee maakt hij op een poëtische manier concreet wat Levinas met zijn filosofie van het gelaat op het oog heeft. Het gelaat dat je aankijkt, beter de mens die je aankijkt en die jou aankijkt met ogen, ogen die de wereld verkennen. Ogen ook die, zo Jiménez, als ze definitief gesloten worden, naar binnen kijken, zoals in het volgende gedicht:

"Der Tod

Du schautest dir,
gegen das Sonntagslicht gewandt,
in einem hohlen Guckkasten farbige Bildchen an,
mit deinem schwarzen, grossen, hingerissenen Augen.

Später schlossen sich deine Augen traurig…

Und nunmehr bist du selbst der Guckkasten;
nun sind in deiner Seele die buntfarbigen Bildchen,
und deine schwarzen, grossen, hingerissenen Augen
schauen sie an, nach innen gewandt, für alle Zeit!"[983]

Deze ogen leggen geen contact meer. Deze ogen zijn gedoofd, het licht van de ziel is uit hen verdwenen achter een donkere horizon. En zij die achterblijven met de herinnering aan dat ogenlicht willen het niet weten, zij zouden liever de schijndood van de slaap verkiezen dan de definitieve dood - het einde zonder weerga. Jiménez heeft dit prachtig uitgedrukt:

"IK zou GRAAG SLAPEN
Ik zou graag slapen deze nacht
Nu jij dood ligt, slapen,
slapen, slapen terzijde
van jouw volkomen slaap
om te zien of ik je zo
bereiken kan!

Slapen, een morgenstond in de avond
bron van de rivier, slapen;
twee dagen die samen opgaan
in het niets, twee stromen
die aan het eind samenvloeien;
twee eenheden alsof het één is
tweemaal niets alsof het niets is.

Ik zou zo graag je dood verslapen."[984]

Een verlangen om na de dood, te versmelten met de dode geliefde, als een verbeelding van de *liefde sterk als de dood*, een even sterke kracht die de dood niet ongedaan kan maken maar die wel blijft staan naast de dood. Misschien is dat wel het geheim van het leven na de dood: het gaat niet om het leven, maar het gaat om de liefde.
In het evangelie van Johannes wordt, zo vermoed ik, dit beeld gepresenteerd als basis voor een christelijke hoop. Jezus wordt begraven in een tuin. Als Maria Magdalena arriveert is het graf leeg. Bij de andere evangelisten zijn er drie vrouwen die het graf bezoeken en het leeg aantreffen. Daar geeft een goddelijke bode een duiding. Bij Johannes verloopt het anders. Daarom heeft Johannes er een tuinverhaal van gemaakt, een paradijstuin, waar de dood wordt opgeborgen. Jezus verschijnt;
"Jezus zegt tot haar: Maria! Zij keert om en zegt tot hem in het Hebreeuws: rabbóeni!- dat wil zeggen: meester!" (Joh 20,16) Rabbóeni betekent herkenning, doorbraak, de leraar leeft in de leerling, dat is ook een opstanding. Via de liefde van Maria voor Jezus, die eerst blind van tranen nog niet ziet, maar dan wakker *geroepen* en gezien door de ogen van de opgestane Jezus, veert Maria op: haar *geliefde* staat voor haar. De liefde die er was blijkt ook na de dood even krachtig. De slaap van dood heeft haar niet kunnen doden, en in de apostelen, de leerlingen zal deze liefde wakker blijven, een opstanding! Van die opstanding zullen we daarna getuigen worden in de verhalen: Saulus die in Paulus transformeert maakt dat met zijn leven en zijn werken zichtbaar.

Jezus als Woord Gods, "Logos", - brood uit de hemel[985] - liefde geplant in de mensen om hem heen en uitgegroeid tot levensboom in onze tijd, levensbrood, spijs en drank voor onze ziel in het aangezicht van de dood. *Liefde sterk als de dood*. Niet de taal van het offer spreekt hieruit, een *gestorven voor onze zonden - (*of is dit lange weg over vele theologische omwegen om hetzelfde te zeggen?), - maar de taal van *ik houd van jou* - jij mag er zijn zoals je ten diepste bent. Het is de taal van de herkenning en de erkenning van het wezen van de mens die voor je staat. Dat, waar ieder mens behoefte aan heeft: te worden *gehoord* en gezien, helemaal. Te worden gekend, helemaal. Niet alleen maar omdat je bepaalde eigenschappen hebt of toevallig ergens goed in bent, omdat je tot een volk of ras behoort. Het blijft daarom ook de kracht van de poëtische taal die ons in leven houdt.[986] Poëzie die op alle terreinen van de theologie en de religieuze beleving door kan werken en kaders kan leveren om hoop te formuleren en het mysterie te duiden. Zo het begrip "incarnatie" wat een theologisch kernwoord is om het leven van Jezus te duiden zonder te vervallen in een letterlijk aanwijzen of is gelijk stellen aan in het is-teken. "Incarnatio", wie is de actant, wie handelt hier? Wie is subject van dit handelen? Wie het object? In het vlees zich openbaren: niet het vlees openbaart, maar *in* het vlees, namelijk in het leven en werken van Jezus wordt de werkzaamheid van God zichtbaar gemaakt. Dat is meer dan een vingerwijzing, meer dan een aanwijzen, een symbolisch duiden. Het overstijgt ook de taal omdat leven en dood en de belofte die hiermee samenhangt in het geding is.

God manifesteert zich in elke mens, in elke Adam, in Jezus wordt dat transparant – God wordt in hem zichtbaar, tastbaar in de daden die hij deed. Alles was bij Jezus verwijzing naar zijn "Vader". Na zijn dood vindt de omgekeerde beweging plaats: Jezus wordt God en dreigt zo zijn transparantie te verliezen want hij is nu *één met de Vader* (- hij krijgt met andere woorden, dat gevaar dreigt, teveel "dogmatische substantie"). Wij, op aarde, moeten transparant worden voor God die in ons leeft en werkt. Zoals Jezus transparant werd, zo ook wij. Maar het gevaar blijft aanwezig dat wij in plaats van in het spoor van Jezus te wandelen en zelf zo transparant te worden, doorgeefluik van de geest die in ons leeft, dat wij van Jezus een magische "Godheid" maken om te aanbidden en vergeten dat het om daden gaat en niet alleen om woorden. Stolling is dan het resultaat, we roesten vast en ondergaan zoals alle ijzer, een afbraakproces als wij aan de zuurstof van het leven worden blootgesteld. Verfjes in de vorm van dogma's kunnen ons uiteindelijk niet beschermen, hoe vaak de lagen ook vernieuwd worden.

"DE ALLERLAATSTE REIS.

En ik zal gaan.
En de vogels zullen blijven en zingen;
en blijven zal mijn tuin, met zijn groene boom
en zijn witte bron.

Elke avond zal de hemel blauw en vredig zijn.
en luiden zullen, net als vanavond,
de klokken van de kerktoren.

Sterven zullen zij die van mij hielden;
en het dorp wordt elk jaar weer nieuw;
en in elke hoek van mijn tuin met witte bloesems
zal mijn geest dronken van heimwee ronddwalen...

En ik zal gaan; en ik zal alleen zijn, zonder thuis,
zonder groene boom, zonder witte bron,
zonder blauwe en vredige hemel...
en de vogels zullen blijven en zingen."

Juan Ramón Jiménez - El viaje definitivo[987]

8. “Epilogos”

Körper

“Wir sind vom Körper abhängig; er ist wie ein Schicksal, eine kleine und lächerliche Fatalität, der wir unterworfen sind. Der Körper ist alles und zugleich nichts: ein fast degradierendes Geheim. Aber zugleich eine grossartige Macht. Auch wenn wir nicht mehr die Abhängigkeit vergessen können, die er mit sich bringt, sobald wir uns seiner bewusst sind.
Meine Ideen sind mir stets von meinen Organen diktiert worden, die ihrerseits der Diktatur des Klimas unterworfen sind.
Ich meine nicht, dass die Meteorologie die Metaphysik bestimmt, aber ich stelle eiune gewisse Ähnlichkeit zwischen der metaphysischen Fragen und dem körperlichen Unwohlsein fest. Sehr früh war ich mir schon dieser Evidenz bewusst und habe beschämt stets versucht, sie zu verheimlichen.

E.M. Cioran in Gespräch mit J.L. Almira, 1983[988]

Bijna op het einde van dit essay mag het lichaam victorie kraaien. We hebben de lange weg afgelegd van utopie naar heterotopie en tenslotte naar auto-topie. Steeds dichter op de huid, steeds meer naar de binnenruimte toe van het lichaam en omgekeerd, weer naar buiten, de context, de wereld. Maar misschien is het een Pyrrusoverwinning die het lichaam hier behaald heeft want de tegenkrachten zijn niet verslagen en het lichaam draagt zelf de sporen van utopie en heterotopie. Dat zou ook niet anders kunnen. Overwinnaar en mecenas zullen wij in dit slot herdenken en ter sprake brengen.

“Estragon: Nous naissons tous fous. Quelques-uns le demeurent.
Estragon *aphoristic for once*: We all are born mad. Some remain so.”

Samuel Beckett - En attendant Godot / Waiting for Godot[989]

8.1 Lichaam en wereldbeeld

Prozession der Untermenschen

Der Mensch, der sich ausserhalb seiner eigentlichen Bahnen und ausserhalb seiner Instinkte bewegte, ist schliesslich in einer Sackgasse angelangt. Nirgens hat er haltgemacht - nun hat er sein Ende eingeholt. Ein zukunftsloses Tier, musste er in seinem Ideal versinken: sein eigenes Spiel wurde ihm zum Verhängnis. Weil er ununterbrochen über sich selbst hinausgelangen wollte, ist er erstarrt und kann nicht weiter; nun bleibt ihm nichts übrig, als seine Torheiten zu rekapitulieren, sie zu büssen und ein paar neue zu begehen…
Es gibt indessen auch andere, denen selbst dies versagt bleibt: “Wir, die wir des Menschseins entwöhnt sind”, so sagen sie sich, “gehören wir denn noch einem Stamm, einem Geslecht, irgendeine Sippe an? Solange wir noch am Vorurteil des Lebens festhielten, waren wir in einem Irrtum befangen, der uns den anderen gleichstellte...Doch wir sind ausgebrochen aus der Gattung Mensch...Indem er unseren Knochenbau zerbrach, hat unser Scharfblick uns zu Weichtieren gemacht, hingeräkelt auf der Materie und sie beschmutzend mit Speichel und Schleim. Da sind wir also: mitten unter den Schnecken! Da sind wir nun endlich angelangt - an dieser lächerlichen Endstation, wo wir dafür büssen, dass wir unsere Fähigkeiten und Träume so schlecht angewandt haben...Das Leben war keineswegs unser Los: gerade in den Augenblicken, da wir uns an ihm berauschten, kamen alle unsere Freuden aus Verzückungen, die über das Leben

hinausreichten; um sich zu rächen, stösst es uns nun zu seinem Abschaum hinab -: eine Prozession von Untermenschen ist auf dem Weg zu einem Unter-Leben…"[990]

Cioran, van wie deze tekst stamt, verklaart de mens failliet. Als we vragen welk lichaam nu overwonnen heeft, en wiens lichaam, dan is zijn antwoord simpel. Tegenover het hoogdravende gestemde ideaal van de Nietzschiaanse Übermensch, zet hij het tegendeel: de Untermensch. Dit is niet zozeer de nazi-versie als wel de Cioran-versie. We zijn aanbeland in het imperium van de weekdieren - een stadium dat misschien toch nog reminiscenties oproept omdat wij in een heel vroeg stadium daarmee evolutionair te maken hebben gehad. Het geldt niet voor iedereen, dit "slakkenbestaan" - het geldt vooral hen die zelfs niet in staat zijn om hun fouten in te zien dat het zelfbewuste streven naar een ideaal buiten de mens geleid heeft tot verstarring en terugval: voortdurend boven zichzelf uit willen stijgen à la Nietzsche leidt tot implosies: cynisme en depressie. Cioran zelf is een levend voorbeeld van een zwartkijker, die dat bijna bij de geboorte is geworden, zo zou je de indruk krijgen en hoewel hij een leven lang een lange klaagzang van zich heeft laten horen en gekoketteerd heeft met de dood - na een valse start als lid van een fascistische organisatie in Roemenië in de dertiger jaren, heeft hij die dood pas op latere leeftijd, net als zijn erkenning mogen proeven. Ondanks de klaagzangen en de odes op nietigheid, onbeduidendheid en valsheid van het mensengeslacht kon hij het niet laten daar voortdurend over te schrijven en op deze wijze te communiceren met zijn medemensen die hij slechts sporadisch ontmoette. Een zelfgekozen leven als kluizenaar maar dan zonder de academische roem van een Nietzsche. Eerder een soort teleurgestelde à la Schopenhauer, een wijsgeer die ook in zijn straatje past. Toch lees ik graag zijn teksten omdat hij ons, dromers die wij soms zijn, met beide voeten op de grond kan houden, als wij zelf daar niet zo goed in staat toe zijn. Daarom zal deze profeet van de ondergang en de desillusie nog een paar keer ten tonele worden gevoerd in deze "epilogos".

Om ook te laten zien dat alles niet is zoals het lijkt en dat de schijn soms meer aanspraak op werkelijkheid heeft dan het 'zijn' keren we weer terug naar ons begin: de start bij de auto-topie, de utopie en de heterotopie. Michel Foucault ontwikkelt zijn begrip heterotopie in een aantal stappen. Het begrip heterotopie komt bij Michel Foucault de eerste keer voor met betrekking tot een beschrijving van Jorge Luis Borges waarover hij zich in "Die Ordnung der Dinge" hogelijk verbaast omdat ze elke logica (vanuit onze optiek gedacht) ontbeert - ze tart elke bekende classificering.[991] Borges, een meester in het vermengen van realiteiten, bespreekt in "De Analytische taal van John Wilkins" de poging van deze 17e eeuwse cryptoloog en taalkundige om een nieuwe 'abstracte' filosofische taal te ontwerpen (naast de algebra). Borges: "In de analytische taal van John Wilkins zijn de woorden geen onhandige, arbitraire symbolen; iedere letter die er in voorkomt heeft betekenis, zoals die van de Heilige Schrift betekenis hadden voor de kabbalisten. Mauthner merkt op dat kinderen die taal zouden kunnen leren zonder te weten dat zij kunstmatig is; later op school, zouden ze ontdekken dat het tevens gaat om een universele code en om een geheime encyclopedie."[992]
Wilkins verdeelt het universum in 40 categorieën of klassen die op hun beurt weer in variëteiten en deze weer in soorten te verdelen zijn. Borges stelt dat Wilkins aan iedere klasse een éénlettergrepig woord van twee letters verbond; aan iedere variëteit, een medeklinker en aan ieder soort een klinker. Maar het probleem schuilt niet in deze constellatie van toekenning van letters maar in de eerste stap: de onderverdeling van het universum in categorieën. Het arbitraire daarvan maakt Borges (als het ware) bijna belachelijk door een Chinese encyclopedie aan te halen, (die volgens Franz Kuhn) getiteld: "Hemels Emporium van welwillende kennis" een voor ons westerlingen totaal vreemde classificatie hanteert. Dieren worden ingedeeld in dieren die: "a) toebehorend aan de keizer, b)gebalsemd, c) getemd, d) speenvarkens, e) zeemeerminnen, f) fabeldieren, g) zwerfhonden, h) die welke in deze classificatie zijn opgenomen, i) die welke tekeer gaan als dwazen, j) ontelbare, k) die welke zijn getekend met een heel fijn kameelharenpenseel, l) enz., m) die welke net een vaas hebben gebroken, n) die welke in de verte op vliegen lijken. Ook het Bibliografisch Instituut van Brussel gaat chaotisch te werk: het heeft het universum verkaveld in duizend onderafdelingen waarvan nummer 262 de Paus toebehoort; nummer 282 de Rooms-Katholieke Kerk; nummer 263 de Dag

des Heren; nummer 268 de zondagsscholen; nummer 298 her mormonisme; en nummer 294 het brahmanisme, boeddhisme, shintoïsme en taoïsme. Het schuwt heterogene onderafdelingen niet, getuige bij voorbeeld nummer 179: 'Wreedheid jegens dieren. Bescherming van dieren. Morele aspecten van duel en zelfmoord. Verschillende ondeugden en tekortkomingen. Verschillende deugden en kwaliteiten.' Ik registreerde de willekeur van Wilkins, van de onbekende (of apocriefe) Chinese encyclopedist en van het Bibliografisch Instituut te Brussel."[993]
Deze opsommingen en indelingen laten vooral denken aan de 'kunstenaars', patiënten uit Gugging die erin slagen om de meest vreemdsoortige dingen bij elkaar te brengen in hun werk.[994] Maar het laat ook zien dat Borges helemaal niet ironisch hoeft te worden gelezen omdat de werkelijkheid weerbarstiger is en fantastischer dan menig een zich kan voorstellen zoals de indeling in het Brusselse Instituut bewijst. Probeer zelf maar eens een classificatie te ontwerpen die én logisch én consistent én inhoudelijk waardevol is omdat ze in haar systeem al inzicht geeft in de wijze waarop gedacht en geordend wordt. Probeer als voorbeeld het begrip "mens" maar eens in een systeem onder te brengen. De nazi's (zoals boven beschreven) hebben een poging ondernomen om dit voor elkaar te krijgen en hebben begrippen als ras en bloed en volk eraan gekoppeld met alle nefaste gevolgen. Borges stelt:"De onmogelijkheid om het goddelijk schema van het universum te doorgronden, kan ons er echter niet van weerhouden menselijke schema's op te stellen, al weten we dat deze provisorisch zijn. [...] Verwachtingen en utopieën daargelaten, zijn deze woorden van Chesterton wellicht de scherpzinnigste die ooit over taal zijn geschreven: 'De mens weet dat er in de ziel tinten bestaan die verbijsterender, talrijker en naamlozer zijn dan de kleuren van een herfstbos...Toch denkt hij dat die tinten, in al hun schakeringen en melanges, precies zijn weer te geven via een willekeurig mechanisme van gegrom en gegil. Hij denkt dat uit een ordinaire beursspeculant werkelijk geluiden komen die alle mysteries van het geheugen en alle agonie van het verlangen uitdrukken.'(G.F. Watts, blz. 88, 1904)"[995]

Michel Foucault die bovengenoemde classificaties bizar vindt, vermeldt dat alleen de taal de plaats kan zijn waar deze zo onderscheiden categorieën naast elkaar kunnen bestaan. Classificeren getuigt van een zeker optimisme om greep op de werkelijkheid te willen krijgen vanuit het idee dat dát ook kan. Een zekere relativering is op zijn plaats: als er maar niet zoveel overtuiging achter schuilt dat het schema exact overeenkomt met de werkelijkheid. Foucault die op zoek is naar de " ordening van de dingen" en dus naar de "begrippen/woorden voor de dingen" analyseert de veronderstelde 'ruimte' in het woord dat het ding aanduidt, een ervaring die doet denken aan Heraclitus "Panta rhei": "Und dieses Wort muss man möglichtst etymologisch verstehen - die Dinge sind darin "niedergelegt", "gestellt", "angeordnet" an in dem Punkte unterschiedlichen Orten, dass es unmöglich is, für sie einen Raum der Aufnahme zu finden und unterhalb der einen und der anderen einen gemeinsamen Ort zu definieren. Die *Utopien* trösten; wenn sie keinen realen Sitz haben, entfalten sie dennoch in einem wunderbaren und glatten Raum, sie öffnen Städte, mit weiten Avenuen, wohlbepflanzte Gärten, leicht zugängliche Länder, selbst wenn ihr Zugang schimärisch ist. Die *Heterotopien* beunruhigen, wahrscheinlich weil sie heimlich die Sprache interminieren, weil sie verhindern, dass dies *und* das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im voraus die "Syntax" zerstören, und nicht nur die die die Sätze konstruiert, sondern die wenige manifeste, die die Wörter und Sachen (die einen vor und neben den anderen) "zusammenhalten" lässt. Deshalb gestattten die Utopien Fabeln und Diskurse; sie sind in die richtigen Linie er Sprache befindlich, in der fundamentalen Dimension der *fabula.* Die Heterotopien (wie man sie so oft bei Borges findet) trocknen des Sprechen aus, lassen die Wörter in sich selbst verharren, bestreiten bereits in der Wurzel jede Möglichkeit von Grammatik. Sie lösen die Mythen auf und schlagen den Lyrismus der Sätze mit Unfruchtbarkeit."[996]
Men zou geneigd kunnen zijn om binnen deze omschrijving die Foucault geeft van de heterotopie ook de teksten van Cioran te plaatsen omdat zij elke verwachting en elke mythe de bodem inslaan. Misschien werken ze zo, maar of ze zelf een heterotopische ruimte vormen valt te bezien.
Foucault wijt het onbehagen dat ons ook laat lachen bij het lezen van Borges aan het feit dat dit waarschijnlijk overeenkomt met de situatie van mensen wiens spraak verstoord is, door afasie bijvoorbeeld. De 'gemeenschappelijke' plaats en de naam is verloren geraakt:

atopie. Maar Foucault stelt ook dat het denken van Borges een andere richting inslaat namelijk de weg van de mythische contreien waaruit de utopie kan putten. Zelf gaat hij op zoek naar de ordening in de wijze waarop wij de wereld en de werkelijkheid waarnemen in onze menselijke geschiedenis vanaf de 17e eeuw zoals dat in onze taal zichtbaar wordt. Een boeiende excursie maar voor deze epilogos niet meer aan de orde.

Nogmaals Heterotopie

"Es gibt Dinge, die kommen von nirgendwo,
und es gibt weitere, die gehen ins Nirgendwo.
Aber es gibt andere, die sind bereits nirgendwo.

Eher als der Ort von etwas
sind es die Nichtorte,
die erlauben, es zu orten."

Roberto Juarroz - Vertikale Poesie[997]

Het begrip heterotopie is geen uitvinding van Foucault. Het heeft reeds een betekenis vanuit de medische wereld: in de pathologische anatomie betekent het een anomale (afwijkend van de regel) toestand van cellen. Foucault plaatst het begrip tegenover utopie, dat etymologisch "goede plaats" - eu-topie) betekent. Heterotopie is dan een niet-goede plaats, een niet-plaats.[998]
In ons denken gaan wij volgens Foucault uit van een gedeelde maar niet gecommuniceerde en vooronderstelde ruimte. Een ruimte waarin het zichtbare en het benoembare met elkaar verweven zijn, ook als we kenmerken toekennen als fenomenen binnen bepaalde categorieën. Het feit dat we kunnen classificeren volgens indelingscriteria wijst daarop en vaak doen we dat zelfs niet bewust. Utopie en heterotopie worden door Foucault als vormen van "Diskursmodalitäten" ingezet, vormen van denken en spreken die haaks staan op de waarneming van de 'gewone' werkelijkheid. De utopie ontvouwt zich als de niet-plaats van de ruimte en de heterotopie als de niet-plaats van het spreken. Maar in 1966 bij een radiotoespraak, wordt het begrip heterotopie door Foucault anders toegepast namelijk, zoals boven in het tweede hoofdstuk is geformuleerd, als een concrete ruimte, een andere plaats dan de bekende plaatsen. Heterotopie wordt in deze toespraak een verzameling van concrete en ervaarbare ruimtes.[999] Een vorm van tegen-ruimtes, ruimtes waarin ik voor een bepaalde tijd verblijf maar die ik ook weer achter mij laat: "Gemeinsam ist diesen raumzeitlichen Einheiten, dass sie Orte sind, an denen ich bin und nicht bin wie im Spiegel und auf dem Freidhof, oder an denen ich ein anderer bin, wie etwa im Freudenhaus, im Feriendorf oder auf einem Fest. Sie ritualisieren und lokalisieren Klüfte, Schwellen und Abweichungen. Nicht alle menslichen Normen lassen sich universalisieren. Die der Disziplinierung der Arbeit und die der Verwandlung durch das Fest passen nicht zum linearen Charakter ein und desselben Raumes oder ein und derselben Zeit. Es bedarf einer starken Ritualisierung der Brüche, Schwellen und Krisen. Doch diese Gegenräume und all die anderen Räume, die sie in Frage stellen, durchdringen sich gegenseitig. Der Spiegel, in dem ich nicht bin, spiegelt die Umgebung, in der ich bin. Der Friedhof ist ebenso geplant wie die Stadt. Die Räume strahlen aufeinander aus, und dennoch gibt es Diskontinuitäten und Brüche. auch wenn ihre Formen nicht universell sind, so gilt das doch wenigstens für ihre Existenz. Sie sind in eine spezielle Synchronie und Diachronie eingebunden, die sie zu einem System machen, das innerhalb der Architektursysteme Bedeutung hat. Sie sind nicht Ausdruck der Gesellschaftsstruktur oder eines sozialhistorischen Systems oder einer Ideologie, sonder von Brüchen des alltäglichen Lebens, der Vorstellungswelten, der polyphonen Darstellungen des Lebens, des Todes und der Liebe, von Eros und Thanatos."[1000]

In de architectuur bestaat sinds de lezing van Foucault in 1966 een nieuwe stroming die de heterotopie als thema heeft - de wetenschap van de "heterotopologie". Michel

Foucault heeft in deze periode nog een radio-uitzending verzorgt die minder aandacht heeft gekregen maar die over het lichaam handelt met de titel: "Der utopischen Körper". Het is een tekst waaruit ik in dit slothoofdstuk wil citeren omdat ze belangrijke gedachten bevat die het bovenstaande ondersteunen en nuanceren. Foucault stelt: " Mein Körper ist das genaue Gegenteil einer Utopie, er ist niemals unter einem anderen Himmel, er ist der absolute Ort, das kleine stück Raum, mit dem ich buchstäblich eins bin. Mein Körper ist eine gnadenlose Topie. […] Mein Körper ist der Ort, von dem es kein Entrinnen gibt, an den ich verdammt bin. Ich glaube, alle Utopien sind letzlich gegen ihn geschaffen worden, um ihn zum Verschwinden zu bringen. Worauf beruht denn das Ansehen, die Schönheit, die Faszination der Utopie? Die Utopie ist ein Ort jenseits alle Orte, aber ein Ort, an dem ich einen Körperlosen Körper hätte, einen Körper, der schön, rein, durchsichtig, leuchtend, gewandt, unendlich kraftvoll, von grenzenloser Dauer, vomn allen Fesseln frei, unsichtbar, geschützt und in ständiger Umwandlung begriffen wäre. Es könnte durchaus sein, dass die allererste und unausrottbarste Utopie die eines Körperlosen Körpers war. Das Land der Feen, das Land der Kobolde, der Geister, der Zauberer ist das Land, in dem der Körper sich mit Lichtgeschwindigkeit bewegt, es ist das Land, in dem Wunden mit einem Zauberstab blitzschnell geheilt werden…"[1001]

Foucault zegt 'misschien', hij weet het niet zeker of het lichaam de basis is voor alle utopische ontwerpen om een utopie zonder lichaam of zonder *gebrekkig lichaam* te verwezenlijken. In computergames zoals "The world of warcraft" en vele anderen is dit utopisch project van snelle, onkwetsbare fantasievolle lichamen een feit. Spelers kiezen naar gelang stemming hun eigen 'avatar' en betreden dan de virtuele wereld van hun gestuurde en door de techniek gekleurde en bepaalde fantasie. Maar het blijft tot nu toe, ondanks films waarin de grens tussen techniek, computer, virtuele werkelijkheid aan de ene kant en echte realiteit aan de andere kant is opgeheven en waar subjecten zich opeens in een virtuele realiteit bevinden, toch slechts 'spel' achter je toetsenbord en beeldscherm. Het heeft het niveau van kermisattractie nog niet overstegen. Ook al zijn er al velen aan verslaafd geraakt en leven zij meer in de wereld van het spel dan erbuiten, dat zegt nog niets over de werkelijkheidswaarde ervan. Je blijft je lichaam meenemen. Je lichaam bepaalt toch uiteindelijk de grenzen, ook van je slaaptekort door spelfanatisme. Foucault stelt dat er een utopie is aan te wijzen die het lichaam wil doen verdwijnen: dat is de utopie van het land der doden. Hij verwijst naar de dodensteden in Egypte en de mummie als de utopie van het genegeerde en veranderde lichaam. De mummie, zo Foucault, is het grote utopische lichaam dat de tijd overstijgt. Zoals het gouden masker in de Myceense cultuur dat koningen meekregen in hun graf - een utopie van een lichaam lijkend op de zon. Zo zijn er, zo Foucault in de middeleeuwen ook grafstenen die de overledene afbeelden als een jong iemand die dat in eeuwigheid blijft: een vorm van eeuwige jeugd. Tenslotte zijn er de kerkhoven met afbeeldingen en voorstellingen: "In dieser utopischen Totenstadt erhält mein Körper die Festigkeit von Dingen und die ewige Dauer eines Gottes.
Doch die wohl hartnäckigste und mächtigste unter diesen Utopien, mit denen wir die traurige Topologie des Körpers auszulöschen versuchen, ist der grosse Mythos der Seele, aus dem sie seit den Anfängen der abendländischen Geschichte schöpfen. Die Seele funktioniert in meinem Körper auf wundersame Weise. Sie wohnt zwar darin, kann ihm aber auch entfliehen. Sie entflieht ihm, um die Dinge durch die Fenster meiner Augen zu betrachten. Sie entflieht ihm um zu träumen, während ich schlafe. Sie entflieht ihm, um weiter zu leben, wenn ich sterbe. Sie ist schön, meine Seele, sie ist rein, sie ist weiss. Und wenn mein schmutziger - oder jedenfalls nicht sehr sauberer - Körper sie beschmutzt hat, gibt es eine Kraft, eine Macht, eine Vielzahl heiliger Handlungen, die ihre ursprüngliche Reinheit wiederherstellen. Sie wird lange und sogar noch länger als lange Bestand haben, meine Seele, wenn mein alte Körper in Verwesung übergeht. Es lebe meine Seele!"[1002]

Foucault noemt de ziel daarom mijn lichtend, gereinigd, deugdzaam, levendig, beweeglijk, warm, fris lichaam: mijn glad gecastreerd lichaam, rond als een stuk zeep. En dankzij al deze utopieën is mijn lichaam achter de horizon van nieuwe beelden verdwenen. Maar in werkelijk laat zich het lichaam, zo Foucault, niet zo makkelijk reduceren of doen verdwijnen. Ook het lichaam bezit zijn niet-plaatsen, "ortlose Orte". Plekken die nog dieper verborgen zijn dan de ziel. Peter Sloterdijk heeft in zijn

‘sferen’ (van het lichaam) hierop gewezen zoals wij boven hebben gezien. Mijn lichaam is ondanks het zichtbare karakter ervan in onzichtbaarheid gevangen stelt Foucault. En daar kan ik me niet van losmaken. Als voorbeeld geeft hij het hoofd: wat speelt zich daarbinnen allemaal af? Foucault stelt dan ook dat hij geen magie of tovenarij, geen ziel noch dood nodig heeft om tegelijk ondoorzichtig en transparant te zijn, zichtbaar en onzichtbaar, levend en ding te zijn. Om utopie te zijn hoef ik slechts lichaam te zijn.[1003]
“All diese Utopien, durch die ich meinen Körper hinter mir liess, haben ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihren allerersten Anwendungsbereich in nichts anderem als meinem Körper. Ich hatte eben Unrecht als ich sagte, die Utopien richteten sich gegen den Körper und sollten ihn zum Verschwinden bringen. Sie sind aus dem Körper hervorgegangen und haben sich wohl erst später gegen ihn gewandt.
Eines ist jedenfalls sicher: der menschliche Körper ist der Hauptakteur aller Utopien. Schliesslich ist eine der ältesten Utopien, welche die Menschen einander erzählen, der Traum von einem riesigen, überdimensionalen Körper, der den Raum verschlingt und die Welt beherrscht. Das ist die alte Utopie der Riesen, die sich in so vielen Legenden Europas, Afrikas, Ozeaniens und Asiens findet.”[1004]

In oude verhalen, zelfs de bijbel valt daaronder, is het menselijk lichaam utopie bij uitstek want met dit lichaam moet de mens een ordening bewerkstelligen op aarde conform een programma. Of het nu de tien geboden zijn, de wet van de naastenliefde, een wetenschappelijk streven naar duurzaamheid, alles staat onder het zegel van dit in de kern utopisch streven omdat het lichaam er de uiteindelijke bron van is. De Adam-Kadmon uit de kabbala (zoals boven kort aangehaald), de oer-Adam, eerste mens is toch een mens met een soort ruimte lichaam. De golem, de reus uit leem is de aardse mislukte kopie hiervan. In de fantasiewereld van Tolkien is de boze macht ook een lichaam dat net als een reus de hele aarde wil beheersen - het eindshot van de vernietiging van dit boze lichaam is dan ook de implosie of explosie ervan in de “Lord of the Rings”. In principe is elke filmheld en elke filmster een lichaam dat een utopie verbeeldt. Alleen al het feit dat film ‘niet echt’ is, dus een ruimte invult die ‘niet bestaat’ is hiervoor het sterkste bewijs. Het filmische karakter van onze samenleving waarin niet alleen de beeldtaal maar ook de onderworpenheid hieraan door het zelf een rol speelt is dus de verwezenlijking van een (oude) utopie. Wij omgeven ons dus dagelijks met dromen en op het filmdoek, Tv-scherm en computerscherm verbeelde ideale werkelijkheden - kortom utopie.

Foucault noemt ook het lichaam zelf een groot utopisch acteur als het om maskeren, schminken en tatoeëren gaat, daar krijgt men geen ander lichaam door, maar daardoor treedt het lichaam in contact met geheime machten en onzichtbare krachten. Een geheime taal wordt hierdoor op het lichaam gelegd - de stomme macht van het heilige, een gewelddadige godheid -, een kracht van buiten het lichaam. Daardoor komt volgens Foucault het lichaam in een andere ruimte, een plek die niet meteen tot deze wereld behoort. Het lichaam wordt zo tot deel gemaakt van een imaginaire ruimte. Misschien is de tatoeage daarom vandaag de dag zo populair omdat mensen ergens bij willen horen en navenante herkenningstekens dragen. Het zelfde werkt kleding zoals uniformen en de deelname aan rituelen in aparte ruimtes. Guido Eekhaut schrijft in “Op het lijf geschreven. Het lichaam als private obsessie” dat het lichaam niet echt symmetrisch is: ons gezicht niet en ons hart zit meer links bijvoorbeeld. Uniformen zijn dat meestal wel, als een soort tegennatuurlijk lichaam dat ons omgeeft.[1005]
Misschien moeten we ook wel onder de kleding kijken, stelt Foucault, om te ontdekken dat het lichaam in veel grensgevallen zijn utopische vermogens tegen zichzelf richt en binnendringt in de religieuze ruimte, de hele ruimte van een tegenwereld, om zich daar opnieuw te manifesteren. In dit geval is het lichaam in zijn stoffelijkheid en vlees het product van zijn eigen fantasie, zoals sadomasochisten laten zien. Het lichaam leent zich voor alles. Foucault vindt het dan ook dom van zichzelf toen hij meende: “Der Körper sei niemals anderswo, er sei immer nur hier und wiedersetzt sich jeglicher Utopie. In Wirklichkeit ist mein Körper stets anderswo, er ist mit sämtlichen “Anderswos” der Welt verbunden, er ist anderswo als in der Welt. Denn um ihn herum sind die Dinge angeordnet. Nur im Verhältnis zu ihm - und zwar wie im Verhältnis zu einem Herrscher - gibt es ein Oben und Unten, ein Rechts und ein Links, ein Vorn und Hinten, ein Nah und Fern. Der Körper ist der Nullpunkt der Welt, der Ort, an dem Wege und Räume sich

kreuzen. Der Körper selber ist nirgendswo. Er ist der kleine utopischen Kern im Mittelpunkt der Welt, von dem ich ausgehe, von dem ich träume, spreche, fantasiere, die Dinge an ihrem Ort wahrnehme und auch durch die grenzenlose Macht der von mir erdachten Utopie negiere. Mein Körper gleicht dem Sonnenstaat. Er hat keinen Ort, aber von ihm gehen alle möglichen realen oder utopischen Orte wie Strahlen aus."[1006]

Foucault stelt dat het utopisch lichaam, door de ervaring van de spiegel en later als lijk (corpus), zijn (eerste) ruimte krijgt toegewezen. Spiegelervaringen aan het begin van het leven en de lijk-ervaring na het leven. Beiden soorten van ervaring geven het lichaam zijn eigen ruimte op een wijze die voor het zelf niet te manipuleren valt - waar het niet bij kan en waar het geen utopie van maken kan. Het kleine kind heeft veel tijd nodig om te ontdekken dat het een lichaam heeft en een lichaam is, waarbij het eigen spiegelbeeld een rol speelt. Foucault stelt dat de oude Grieken geen begrip hadden om de eenheid van het lichaam aan te geven. Er bestonden geen lichamen in Troje, alleen armen, benen, hoofden en lijken. Homerus gebruikt als eerste het begrip lijk om een lichaam te benoemen. De toestand van de spiegel (we kunnen nooit in die ruimte doordringen) en de toestand van het lijk, zorgen er volgens Foucault voor dat ons lichaam niet alleen maar utopie is: "...bedenkt man, das Spiegel und Leiche sich ihrerseits stets anderswo befinden, wird deutlich, dass nur Utopien die tiefgründige, behersschende Utopie unseres Körpers in sich aufnehmen und einen Augenblick lang verbergen können.
Vielleicht sollte man auch sagen, in der Liebe spürt man, wie der Körper sich in sich selbst schliesst. Unter den Händen des Anderen existiert er endlich jenseits aller utopie, in seiner ganzen dichte. Unter den Fingern des Anderen, die über den Körpergleiten, beginnen alle unsichtbaren Teile des Körpers zu existieren. An den Lippen des Anderen werden die eigenen Lippen spürbar. Von seinen halb geschlossenen Augen erlangt das eigene Gesicht Gewissheit. Endlich ist da ein Blick, der die geschlossenen Lider zu sehen vermag. Wie der Spiegel und der Tod, so besänftigt auch die Liebe die Utopie des Körpers, lässt sie verstummen, beruhigt sie, sperrt sie gleichsam in einen Kasten, den sie verschliesst und versiegelt. Deshalb sind Spiegelillusion und Todesdrohung einander so ähnlich. Und wenn wir trotz der beiden bedrohlichen Figuren, die sie umgeben, dennoch so gerne einander Lieben, so weil in der Liebe der Körper hier ist."[1007]

Met deze prozaïsche woorden over het effect van de liefde op het lichaam en de zelfwaarneming besluit Foucault zijn radio-toespraak. Het lichaam als utopisch lichaam is inspiratie voor alle utopie, het is het uitgangspunt ervoor en ook het doel ervan, zelfs van de utopie die het lichaam wil doen verdwijnen. Als utopisch lichaam is het ook een ruimte op zichzelf, en een doorgangsruimte voor allerlei rituelen en handelingen. Het lichaam is in die zin ook een heterotopie. Ook omdat het niet volledig gekend en beheerst kan worden en omdat het ons als het ware 'een spiegel' voorhoudt als blijkt hoe vergankelijk het is. Het lichaam als woonplaats van het zelf heeft dus vele kanten en het lijkt erop dat de begrippen utopie en heterotopie vanuit de mogelijkheid van een definitie door elkaar heen gaan lopen. Maar dat zou zo kunnen zijn ten aanzien van het lichaam als ruimte, maar niet ten aanzien van de ruimtes buiten het lichaam. Het lichaam verbindt als het ware deze ruimtes en vat ze samen in zichzelf omdat het lichaam ook zelf een topos, een ruimte is. Paul Valéry vat dit prachtig samen, ik citeer:
"Was gäbe es Erregendes für den Geist als die Unkenntnis von seinem Körper? Ein Wunder, dass wir nicht haben, um unseren Körper zu erkennen! Es gibt für den Geist nicht Herz noch Leber noch Hirn - und diese Organe, wenn er sie schliesslich entdeckt, sind wie die Entdeckung Amerikas - fremd und befremdend, und nie wird er ihrer zwischen Sich und Sich gewahr. Ungezählte Dummköpfe stellen diesen Geist über den Körper! Diesen Körper, der doch alles macht - und der sich schliesslich ein Ich als König über seine Sinne gesetzt hat - als Schattenkönig - welcher sich *innen* wähnt und doch nur ein Götze des Oberflächlichen ist."[1008]

Deze auto-topos bezit een soort van primaat in de vorm van ruimte op de tijd. De ruimte is als eerste ervaarbaar, de tijd slechts bij afleiding. Dat het lichaam als auto-topie toch kan deelnemen aan zowel een lineaire tijd, een cyclische en een mystieke tijd heeft te maken met het utopische en heterotopische karakter van het lichaam zelf. In de lineaire tijd wordt het ouder en is het object van een verouderingsproces dat je ook groeiproces kunt noemen afhankelijk van je perspectief. Velen ervaren het lichaam dan ook als een

heterotopie waar je doorheen moet: kindertijd, jeugd, volwassenheid en ouderdom. Velen hebben moeite met bepaalde periodes die sporen achterlaten op het lichaam maar wat ze ook proberen, ze kunnen hun lichaam niet ontvluchten hoe vreemd het hen ook geworden is. Ziekte is ook een voorbeeld van een heterotopie in de lineaire tijd.
In de cyclische tijdsbeleving maakt het lichaam deel uit van terugkerende processen en maakt het die ook mogelijk: niet alleen lichaamseigen processen zoals hormoonhuishouding, maanstonden, ademhaling, hartslag vallen hieronder maar ook de afgeleiden hiervan in het menselijk leven zoals geboorte en sterven. Dit wordt in de context van religieuze voorstellingen en mythische verhalen opgepakt en verwerkt. Deze 'herhalingen' zijn niet alleen onderdeel van een cyclische tijd maar vormen tevens de grondstof voor een 'mythische' of utopische tijdbeleving waarin het lichaam deel uitmaakt van grotere verhalen. Zoals we bijvoorbeeld spreken over joden als 'volk van Israël', en nu *in ballingschap* - een heterotopie, of over christenen, moslims, hindoes, boeddhisten, kortom allemaal aanhangers van een religieus stelsel met religieus gemotiveerde doelen (of mythen). Zij zijn allemaal ingebed in een groter geheel van de cyclische tijd met een utopisch project. Reïncarnatie is een cyclisch gebeuren. Hoewel Jodendom en Christendom bekend staan om hun lineaire tijdsopvatting is de introductie van een 'apocalyps', of een Messiaanse eindtijd, een breuk hierin: de geschiedenis komt ten einde. Een definitieve tijd waarin geen heterotopiën meer zullen zijn is aangebroken. De mens is eindelijk thuis. De 'ballingschap' is voorbij. De mens komt thuis bij zichzelf en bij God. De lineariteit is dus een relatieve. Bij de christenen nog iets meer dan bij de joden waar de komst van de Messias eerder een natuurlijk verloop heeft en ook de tijd daarna.

In die zin komt ook de mystieke tijd in beeld waarbij de grenzen tussen mens en God, het menselijk lichaam en het goddelijk bestaan zijn opgeheven tijdens bepaalde 'mystieke' ervaringen. Die kunnen alleen maar op basis van en uit het lichaam plaatsvinden. Zonder lichaam geen ervaring. Dat is de definitieve auto-topie waar het onderscheid tussen God en mens wordt opgeheven. Voor de mensheid een echt utopisch project, of men moet de totale vernietiging van de aarde met de gehele mensheid als een thuiskomst bij God beschouwen, zoals sommige radicale christelijke (rechtse) groeperingen in de Verenigde Staten promoten met de atoomoorlog die mag losbarsten: God zal de zijnen wel redden. Een geluid dat we ook al hoorden bij de massale vernietiging van de Katharen waarbij schuldig en onschuldigen werden verbrand.
Foucault heeft het lichaam onderzocht als onderdeel van historische machtsconstellaties, een thema dat nog niets aan actualiteit heeft ingeboet. Het is hier niet de plaats om dit verder uit te werken maar het fenomeen van de 'anonieme macht' is wel een thema dat aandacht verdient omdat het subject daaraan ondergeschikt wordt gemaakt - de macht lijkt een eigen leven te leiden als een vorm van kracht waar niemand iets aan kan doen. Moderne thema's als vervuiling, uitputting van de aarde en bevolkingsgroei zijn voorbeelden. De bevolkingsgroei noopt tot nieuwe en misschien onorthodoxe beslissingen rond verdeling van voedsel, land, eigendom en leefruimte. Daarbij blijft het lichaam niet buiten schot. En dat kan op diverse niveaus worden verstaan: als individueel lichaam, als gemeenschappelijk lichaam (gemeenschappen) en als "wereldlichaam" of mensheid. Th. C.W. Oudemans heeft in zijn boek "Omerta" daar een heel eigen mening over die hij in een aforistische en aftastende stijl demonstreert, zoals het door hem geconstateerde buiten beeld blijven van een autonome bevolkingsgroei, terwijl iedereen ziet dat er energietekort en voedseltekort dreigt door de opwarming van de aarde en de toenemende vervuiling.[1009] Zijn boek heeft niet voor niets de titel "Omerta", zwijgen, verzwijgen gekregen - om het grote zwijgen en verzwijgen, ook van de eigen vooronderstellingen - aan de orde te stellen in het licht van allerlei hedendaagse problemen en situaties.
Ons lichaam is de grote ster in het 'drama' dat zich misschien aan het voltrekken is op deze wereld waarin de "have-nots" uiteindelijk hun rechten gaan opeisen. En gelijk hebben ze. Ze willen een einde aan de heterotopie van onderdrukking en armoede. Ze willen net zo goed als op Tv en internet zichtbaar is een eigen auto, huis en inkomen als de rest van de wereld. Na de periode van de blanke westerse wereld die tot nu toe de aarde geregeerd heeft en naar haar pijpen heeft laten dansen, is het nu (waarschijnlijk/ misschien) de beurt aan Afrika en Azië. Beide continenten zijn al grotendeels in het westen vertegenwoordigd als effect van de slavernij, latere emigratie en economische

politiek. Wij staan nu aan de vooravond van een nieuwe wereld waarin de lijnen op andere continenten dan het Europese en Amerikaanse (Verenigde Staten) worden uitgezet. Het worden spannende tijden voor alle partijen - voor alle lichamen!

In onze ontdekkingstocht, een route die ons langs de utopie, de heterotopie en de auto-topie (als aanstichter en 'consument en passant' van deze ruimtes) gevoerd heeft, zijn we aanbeland bij enkele slotgedachten rond deze drie begrippen.
Wij zijn op onze weg dicht bij huis gebleven: vertrokken van de auto-topie naar de heterotopie en zo naar de utopie en weer terug naar ons lichaam - dus eigenlijk dicht op de eigen huid om van daaruit te kijken naar wat er allemaal met en vanuit dit lichaam gebeurt. We hebben de auto-topie als uitgangspunt genomen in ons denken en ook als doel en via een cirkelvormige manier van schrijven, zijn we steeds weer terug gekomen bij de auto-topie en zijn sterfelijkheid.
De utopie kwam voorbij als een mogelijk gevaar van zelfverlies voor de auto-topie. Heterotopie en heterochronie zijn de kenmerken van deze tijd waarin wij leven en waarin wij als auto-topie ons overeind moeten houden. De kunst is om in balans te blijven zonder zichzelf te verliezen in (extreme) autonomie of utopische 'heteronomiën' die niet waargemaakt kunnen worden en die als een thuiskomst worden voorgesteld ook al moet daar veel 'martelarenbloed' voor vloeien. Fundamentalisme en fanatisme zijn oude én moderne ontsporingen van deze balans.

De auto-topie leeft van de realistisch ingeschatte *heteronomie* en deze vormt het ware fundament en niet een 'valse' en kortzichtige *autonomie* die eigen huis, haard en lichaam boven alles stelt, hoe begrijpelijk ook. De erkenning van die heteronomie in een vorm van dienstbaarheid aan een groter geheel, ideaal of doel (dat het waard is om voor te leven en dat zin geeft aan het leven), en zich in dienst hiervan stellen siert de auto-topie en geeft haar ook houvast buiten zichzelf. Dat is een keuze van de auto-topie vanuit het besef dat radicale autonomie een leugen is en een miskenning van de werkelijke situatie die berust op bijvoorbeeld intersubjectief communiceren en niet op monologen. De ontologische status van het subject is niet gevestigd in zijn autonomie maar in zijn intersubjectiviteit, ook als lichaam. Dat heb ik boven proberen aan te tonen.
In de huidige heterochronie maakt de auto-topie veel veranderingen of transformaties door: toekomst en verleden bieden niet altijd echt houvast - hier ligt ook de grote uitdaging voor de religies om hierin een weg te vinden met de heterochronie als wezenskenmerk. Zoals Edmond Jabès stelde, zijn we existentieel en fundamenteel reizigers en vreemdelingen op doorreis - "en transit".

Dit 'transitionele' karakter van onze tijd en ruimte kent gevaren die in de *non-locus* (niet-plaats), namelijk nergens thuis meer zijn en ontheemd raken, het *non-corpus* (niet-lichaam), namelijk object en artefact zijn geworden van menselijk handelen, en de *non-tempus* (niet-tijd), namelijk geen verleden en geen toekomst meer hebben en dus geen basis voor de hoop, zichtbaar worden. "Vergeten is ballingschap, herinnering is verlossing" zo luidt een joodse gezegde. Staand in de traditie, ons verleden en met het oog op de toekomst geven we gestalte aan het heden en deze wereld in concreto. Kijken we alleen maar regressief naar het verleden om begane misdaden tegen de eigen groep te compenseren, zoals de Armeniërs terugkijken naar de massale moord op hun volk en de berg Ararat die eens de hunne was, dan lopen we het gevaar van dit herstel van het verleden een utopisch project te maken. De regressie zet dan de lijnen uit voor de toekomst. Beschouwen we het verleden en de voortgang ervan als een heterotopie, en ik kijk weer naar de Armeniërs in Turkije, dan kan de situatie als een gevangenis worden ervaren en het leven als zich aanpassen onder een regiem dat weinig goeds heeft gebracht. Maar het kan een tijdelijke situatie zijn, een heterotopie, een fase van doorgang, waar je nu eenmaal doorheen moet wachtend op nieuwe kansen en betere mogelijkheden. Of is de situatie te vergelijken met een vorm van auto-topie? Is de aanspraak op de berg Ararat en het verloren gebied onderdeel van een uitbreiding van het zelf; een uitbreiding zonder welke de eigen identiteit niet gedacht kan worden, een soort incarnatiegedachte - het zelf en de identiteit hangen aan het land en de berg Ararat en zonder dat zijn ze niets of maar half. Dit voorbeeld laat in het kort zien dat de beleving van de ruimte en de situatie heel makkelijk gekoppeld kan worden aan de utopische, de heterotopische en de auto-topische ruimte. Dat kan het perspectief op de

wereld en de zin ervan aanzienlijk verbreden en verdiepen vanuit deze ruimte/tijd categorieën.

8.2 Wereldbeeld en God

"Eine Seele, die genug Raum hat für Gott, muss für alles Raum haben,- Entspringt nicht daraus das Bedürfnis, einem Gläubigen unsere Letzten Unruhen und Verstörungen anzuvertrauen? Was lässt uns glauben, dass er nicht umhin kann, uns zu verstehen?
Als wäre der Glaube an Gott ein Laster, aus dessen Innern uns alles verziehen werden kann, oder ein Missbrauch, angesichts dessen alles berechtigt ist. Und da wir durch Gott nicht mehr der Erde gehören, wird uns jedes Verbrechen in der Welt vergeben.
Einem Gläubigen darf nichts entgehen: Ekel, Verzweiflung, Tod.
Die menschen stürzen zum Himmel empor; denn, von unten gesehen, ist Gott ein Abgrund.

Cioran[1010]

De mens blijft vreemdeling, zoeker, ook als gelovige, als gelovige die niets uit de weg gaat: ook niet de diepe ellende en de dood. Cioran schildert dit in pessimistische tonen als niet gelovige en scepticus. De mens als lichaam, als auto-topie is in veel gevallen de band met zijn mecenas kwijtgeraakt: God als sponsor en 'stok achter de deur', als inspiratie en als 'voorzienigheid', als degene die de lijnen uitzette, de voorwaarden schiep en de gang van zaken bewaakte, heeft voor velen afgedaan. Hij is buiten spel gezet. En Nietzsche had de moed om deze stap helemaal te doordenken op zijn consequenties. De mens is reiziger gebleven, hij is nu alleen op weg - individueel - individualistisch in de wereld zelf - en collectief: samen met zijn medemensen op de planeet die aarde heet. Pessoa ziet deze reis van de mens vooral als een reis in onszelf: "Ewige Reisende in uns selbst, sind unsere Landschaften, was wir sind. Wir besitzen nichts, weil wir nicht einmal uns besitzen. Wir haben nichts, weil wir nichts sind. Welche Hände sollte ich nach welchem Universum ausstrecken? Das Universum ist nicht mein: ich bin es."[1011]
Vanuit dat besef zelf het universum te zijn denkt Pessoa ook na over dat wat hij waarneemt en wat dan werkelijk is - de band met God komt niet ter sprake:
"Die einzige Wirklichkeit sind für mich meine Wahrnehmungen. Ich bin eine Wahrnehmung von mir. Dennoch bin ich mir nicht einmal meiner eigenen Existenz gewiss. Gewiss kann ich mir nur jener Wahrnehmungen sein, die ich die meinen nenne. Die Wahrheit? Ist sie etwas Äußerliches? Ich kann mir ihrer nicht gewiss sein, da sie keine Wahrnehmung von mir ist, nur meiner Wahrnehmungen kann ich mir gewiss sein. Eine Wahrnehmung von mir? Wovon?"[1012]

Het wordt moeilijk om vanuit dit individualistische standpunt te spreken over een wereldbeeld en over de existentie van God. God is een talige God, dat wil zeggen via de taal komt hij onze werkelijkheid binnen. Wat we kennen zijn teksten over God. Een enkeling heeft misschien de ruimtelijke ervaring van een goddelijke aanwezigheid. De meesten zullen dat niet hebben. In 1930 schrijft Pessoa dat wij eerder ons leven in de schaduw moeten doorbrengen dan leven in het goddelijk licht:
"Das gesamte Leben der menschlichen Seele ist eine Bewegung im Schatten. Wir leben in einem Zwielicht des Bewusstseins, uns nie dessen sicher, was wir sind, oder dessen, was wir zu sein glauben. In den Besten von uns lebt die Eitelkeit, steckt ein Fehler, den wir nicht klar erkennen. Wir sind etwas, das sich in einem Zwischenakt abspielt; mitunter erspähen wir durch bestimmte Türen hindurch etwas, das vielleicht Kulisse ist. Die Welt wirkt verworren wie Stimmen in der Nacht."[1013]
Maar als het leven ook poëtisch is, iets wat Pessoa zal onderschrijven, wat is dan de poëtische waarheid van ons leven? Is het alleen maar een dolen naar een einde toe? Een dwaaltocht, een onzekere reis waarvan we niet weten waar we tenslotte aankomen?
Al kunnen we God niet empirisch vastleggen, via de taal wordt hij in ons leven geïncarneerd. Maakt hij vervolgens al eeuwenlang deel uit van de menselijke existentie, of je er nu wel of niet in gelooft. Dat is een feit, dat niet valt te ontkennen. Vanuit de taal kunnen we ook classificaties opstellen omtrent God en zijn eigenschappen, zijn handelen

in de menselijke geschiedenis en de verhalen die over Hem vertellen. Het blijven benaderingen, opsommingen, vermeldingen. Ze zeggen nog niets over God als ontologisch/ontisch fenomeen met een eigen substantie, een eigen werkelijkheid die onze binnenruimtes kan overspoelen. Typisch noem ik daarom de ervaring van mystici die spreken over een 'leeg worden', een 'niets' van binnen, en pas in die leegte wordt iets van het goddelijke voor hen ervaarbaar. Dat is de omgekeerde weg: geen taal of 'taligheid' maar zwijgen. 'Leeg worden' is in die zin een dynamisch proces dat in gang moet worden gezet om uit te komen bij een 'niets', een lege ruimte - een auto-topie zonder vulling. Wat zijn dan de randen van die ruimte? Is dat toch het lichaam?

Gadamer heeft eens gesteld dat elke tekst een antwoord is op een vraag. Het is de kunst om de vraag achter de tekst te lezen. Zo kunnen wij vragen, op welke vraag is God dan een antwoord? Misschien is dat wel veel te algemeen gesteld en is de abstractie God teveel een abstractie die geen afleiding is van een bestaande werkelijkheid. Maar we kunnen een poging wagen om het toch te proberen vanuit het begrip ruimte.
In Japan is het huis Sugimoto heel bekend omdat het de principes van horizontaal-vertikaal, binnen en buiten, privé en openbaar toepast in de constructie van het gebouw. Het drievoudig assenstelsel zouden wij ook op God of het goddelijke als ruimte kunnen toepassen, of op de ruimte die God betreedt bij het binnenkomen van de menselijke ruimte. Hoog - laag komt overeen met hemel en aarde, (of hemel en hel met de aarde daartussen) - hier gaat het over woonplaatsen van het goddelijke of de afwezigheid daarvan. Het Japanse huis beeldt deze beweging van beneden naar boven, van aarde naar hemel uit in de architectuur van het huis (er is een trap als toegang - het huis zweeft op palen boven de aarde). De tweede as, de horizontale, verbeeldt in het huis de overgang van openbaar naar privé; hoe verder in het huis, en tenslotte in de tuin, hoe meer intiem en privé. Het huis heeft een open kant aan de voorkant bestemd voor de openbaarheid en een gesloten kant aan de achterzijde. Met behulp van schotten kan de ruimte naar de tuin worden geopend zodat de tuin de kamer binnenkomt. Schotten dienen ervoor om het huis aan de wensen en aan de omstandigheden aan te passen. De woonruimte verandert zo voortdurend afhankelijk van het gebruik. Gasten worden alleen in het voorste (openbare) deel van het huis binnengelaten als ze niet in de intieme sfeer van de bewoners mogen delen.

Op God toegepast gaat het hier over de openbare God die aanbeden wordt in speciale plekken, en over de intieme God, die niet over de tong gaat maar die een zaak is van het innerlijk. Vergelijk de openbare kerkelijke teksten over God met de mystieke persoonlijke teksten van mystici. Dan wordt het verschil meteen duidelijk. De derde en laatste as is de beweging van buiten naar binnen. Dat is nog iets anders dan de beweging van openbaar naar privé. In dat laatste geval gaat het vooral over relaties en de vormgeving van contacten, vooral ook op het maatschappelijk vlak. In de as buiten-binnen gaat het om het innerlijk, de spiritualiteit. In de tuin is dit innerlijk verbeeld in een heilige ruimte, een plek van meditatie en terugtrekking. Deze beweging komt ten aanzien van God terug in de beleving van God zelf. De teksten in de tweede as leggen getuigenis af en zijn als tekst reeds openbaar hoewel ze over intieme zaken kunnen spreken. Het feit dat ze worden gedeeld maakt hen al tot talige teksten die op een ander niveau functioneren dan de bewegingen in de derde as van buiten naar binnen. Daarvan kan wel later een verslag worden gemaakt, maar het gaat vooral om meditatieve inhouden. In de ruimte verbeeld zou je kunnen spreken van de wereld als woonplaats van God, of de hemel boven de aarde, in stap twee, de verbeelding en het laten klinken van God in de religieuze ruimtes en teksten en in stap drie de ervaring van God in het eigen innerlijk tijdens de meditatie. God en de verbeelding van God geeft dus antwoord op een menselijke behoefte om God te ervaren: als zin van het leven (wereld), als richtingwijzer en steun, ook privé (kerk en huis) en als intieme bron en inspiratie (ziel).

Deze kleine excursie over de 'rug' van een Japans huis laat zien dat je op vele wijzen over God kunt spreken maar daarmee God nog niet kunt "vastleggen" zoals je misschien zou willen. In het gebod God niet vast te leggen wordt niet alleen een verbod uitgesproken. Elke vastlegging is een vorm van zich toe-eigenen van iets wat niet toegeëigend kan worden omdat het te groot is. Daarmee wordt God ondergeschikt gemaakt en gebruiksvoorwerp van het subject. God wordt dan binnen de auto-topie

ingepast alsof een heterotopie als het goddelijke in te passen valt. Maar er gebeurt nog iets anders: het gebod erkent niet alleen de onmogelijkheid ervan, het laat ook zien dat de ontologische status van God zodanig is dat Hij alles overstijgend is. Hij is dus geen antwoord op een vraag - Hij gaat vooraf aan vraag en antwoord en Hij komt na alle vragen en antwoorden - Hij staat er ook buiten. Schepping en verlossing als theologische categorieën geven dat aan: de schepping vindt aan een eerste begin plaats voor elke ervaring die wij menselijk kunnen noemen en de verlossing vindt plaats buiten de geschiedenis of op het einde ervan. Schepping en verlossing zijn dus grenscategorieën.[1014]
Vanuit de openbaring, het goddelijk spreken tot de mens, wordt licht geworpen op deze grenscategorieën en wordt pas duidelijk dat God aan het begin en aan het einde staat - beiden posities waar de mens niet bij is geweest of nog niet bij is. Een van de grote verzoekingen van de mens is dan ook te spreken over de schepping alsof hij er zelf naast heeft gestaan. Genesis een, het eerste scheppingsverhaal is een poëtisch gedicht en geen weergave of letterlijk verslag van een proces. Het is poëzie in optima forma. Dat wordt al duidelijk bij de opbouw van de tekst en de herhalingen die worden ingezet.
Als de mens zelf deel uitmaakt van het verlossingsproces wordt hij een partner in het spel en zal hij mede deze verlossing kunnen voltrekken: de Adam van het begin wordt dan een Adam van het einde. Maar dit is allemaal theologie en voor de niet gelovige een soort van abracadabra.

God-Meem

Toch hebben we in onze taal al heel lang het begrip, het woord God: "Un mot est un véritable musée qui protège l'histoire du sens contre l'oubli. Par les yeux des étymologies - vraies ou fausses, mais toujours justes, cela n'a pas beaucoup d'importance pur la pensée rieuse - les mots peuvent, à tour moment, être réanimés, réveillés, réinventés."[1015] zo schrijft Marc Alain Ouaknin. Als God talig is, is er ook nog een andere ingang via de taal en de cultuur om Hem als werkelijkheid te benaderen.
Betrekkelijk nieuw aan de kennishorizon van de wereld zijn de memen: "het darwinisme spreekt van een nieuwe replicantensoort de memen, opgekomen met het menselijk spreken en denken. Deze zijn evenwel niet geïdentificeerd, zoals dat met hun tegenhangers, de genen het geval is. Een memologie ligt in het verschiet. De voorbeelden waar Dawkins mee voor de draad komt, zoals herkenningsmelodieën, bijbelse typen, logo's en spreekwoorden, zijn slap. Hij geeft ruiterlijk toe dat hij geen syntactische eenheden kan vinden, zoals die voor de genetische codering.
Die zijn er wel. Ze zijn tenminste 5000 jaar oud - vergelijkbaar met de ouderdom van de genen, wanneer je de replicatiesnelheid van de memen in aanmerking neemt.
Deze hebben zich voortdurend vermenigvuldigd en doen dat nog, zij zijn identiek gebleven in hun variatie en transformeren zich volgens strenge wetmatigheden. De Proto-Indo-Europese wortels van alle Indo-Europese talen."[1016]
Oudemans gaat daarom te rade bij de etymologie, zoals ook een Ouaknin laat zien: woorden bevatten een schat aan ervaringen, aan kennis, aan indrukken uit een ver verleden waarin zij zijn ontstaan. Ook Heidegger en vele anderen doen niets anders dan "oorspronkelijke" betekenissen opduiken uit oude en soms vergeten woorden of uit bekende woorden met gedeeltelijk ondergesneeuwde betekenissen. Deze krijgen door dit proces een nieuw leven, een nieuwe kans om te schitteren in een nieuwe context. Ook dat kan filosofie worden genoemd die leunt op de etymologie.

Oudemans geeft een voorbeeld van een meem die gebaseerd is op deze wortel in de taal: "Wanneer Nederlanders in een *regio* onbekend zijn en de *richting* vragen, om correcte *regels* of *directieven* te krijgen *uitgereikt* voor de *berekening* van de *rechte* weg naar een *regerings*gebouw, dan worden zij bewogen door de meem **reg-* die duizenden jaren het woordgebruik van een groot deel van de wereldbevolking beheerst. Deze stam ligt ten grondslag aan het woord *richting*, maar ook aan *recht*. Het woord *recht* dat volgens Beneviste wijst op het trekken van een verticale lijn, laat de onderlinge verwantschap zien van woorden als *regel, regio, regeren* etc. Het Latijnse woord *rex* vindt in Azië pendant in het Indische woord *radjah*. Het is ook verwant met het Griekse *oregô*, dat

rekken of *strekken* betekent. Daarmee krijgt het verticale een driedimensionale ruimtelijkheid. Van hieruit is te zien dat woorden als *reiken, rekken, reeks, richel, rekenen* en *correctheid* varianten zijn van deze ene meem. **reg*- heeft zich niet alleen weten te vermenigvuldigen. Hij heeft zich als organisator van een *extended phenotype* genesteld in de organisatie van de planeet aarde en deze naar zijn hand gezet. Hij is de basis van de taal als verkeersmiddel - het wezen van de techniek."[1017]
Giorgio Agamben ziet in deze meem, wat hij niet als zodanig benoemt, een wortel die aan de grondslag ligt van de regering en het besturen van de wereld op basis van een theologisch concept. In "Herrschaft und Herrlichkeit" probeert hij de these te bewijzen dat: "sich von der christlichen Theologie zwei im weiteren Sinne politische Paradigmen ableiten, die sich antinomisch gegenüber stehen, jedoch funktional aufeinander bezogen sind: die politische Theologie, die die Transzendenz der souveränen Macht in einen Gott begründet, und die ökonomische Theologie, die diese Idee durch eine *oikonomia* ersetzt, die als immanente - nicht im engeren Sinn politische, sondern häusliche - Ordnung sowohl des göttlichen als auch des menschlichen Lebens verstanden wird. Aus ersterem gehen die politische Philosophie und die moderne Theorie der Souveränität hervor; auf das zweite lässt sich nicht nur die moderne Biopolitik zurückführen, sondern auch der Sieg, den gegenwärtig die Ökonomie und die Regierung über jden anderen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens davonzutragen scheinen."[1018]

Het is een beetje wrang toch, als Agamben gelijk heeft, dat het huidige atheïstische economische streven om de wereld te beheersen en de bijbehorende regeringsvormen uiteindelijk hun grondslag hebben in een wereld die doordrongen was van het sacrale. Dat is het summum van God voor zijn karretje spannen - waarbij de tekst op de koppelriem van de soldaat "Gott mit uns" in het niets valt. En God is uiteindelijk helemaal van de kar van de vrije markt economie als trekpaard uitgespannen. De economie is eigenmachtig en soeverein geworden. Ook in de taal is de macht van de 'pecunia' overheersend: wiens brood men eet, wiens taal men spreekt. Werd het brood vroeger nog gezien als gave Gods, in een tijd in het avondland, zo Agamben, die de taal als een machine zag om de Naam van God naar voren te brengen en in Hem het vermogen tot betekenistoekenning te baseren, nu is het brood het loonzakje, de bankoverschrijving, vrucht van eigen 'ploeteren' in dit aardse.[1019] Waarmee maar gezegd wil zijn dat God uit het landschap is verdwenen en de mens als "nieuwe god" zijn plaats heeft ingenomen. Oudemans is zich bewust van het filosofische gehalte van zijn opmerkingen maar ook van de 'politieke' implicaties - iets wat in de huidige economie, de oppermachtigheid van het rekenmodel en het ongrijpbare ervan in het beurswezen zichtbaar wordt; hij zegt: "Bedenk: wat hierboven gezegd wordt is filosofisch onwaar. Er wordt quasiwetenschappelijk, propositioneel gesproken over de meem **reg*- die elk propositioneel spreken omgeeft.
Hoe hier *filosofisch* te spreken?
Zodanig dat het regerende en richtinggevende ervan mijn spreken daadwerkelijk tekent zonder dat dit expliciet wordt?" En hij vervolgt: "Wij denken dat Descartes de auteur is van de *Regulae ad directionem ingenii*. Maar het werk is door de **reg*- geschreven: die verbergt zich zowel in het woord *regula* als in *directio*. Dit werk verwijst ernaar dat de mens denkt heer en meester te worden door regels te accepteren die zijn aangeboren verstand richting geven. Deze richting is het methodisch rechtzetten van de werkelijkheid met het oog op de mogelijkheid van rekenen.
Rekenen geeft het leven richting en zorgt voor de gereguleerde inrichting van de werkelijkheid."[1020]

In de moderne economie heeft dit rekenen het van God gewonnen. In de moderne biologie is het rekenen in opkomst en wordt de mens rekenkundig in kaart gebracht. In de moderne natuurkunde en chemie heeft het rekenen ons in een technische wereld gezet waar niet alleen allerlei reizen maar vooral allerlei manieren van grensoverschrijding mogelijk zijn geworden. Zodanig dat wij moeite hebben met herkennen waar we zijn, waar we naar op toe zijn en wat we uiteindelijk zullen worden. De macht van de virtuele werkelijkheid is daarvan het sterkte bewijs. Het rekenen staat dus aan de wieg van het feit dat wij voortdurend in heterotopiën en heterochroniën leven. Descartes, en als hij het niet geweest zou zijn, dan zou er wel een ander zijn opgestaan, heeft daarmee, hoewel hij God niet buiten spel wilde zetten, de mens op de

troon gezet van de rede of de ratio. En er hoefde niet lang gewacht te worden dat dit nieuwe eigenzinnige kind zijn rechten ging opeisen tegenover God waar het alles aan te danken had. Misschien zitten we nog steeds in dit 'puberaal' verzet tegenover de heteronomie van een God die wij niet willen erkennen omdat anders onze gekoesterde en ontdekte autonomie aan het wankelen komt.
We hebben God tevoorschijn getoverd als een afgeleide uit een meem - als een werkelijkheid die achter de meem **reg*- zichtbaar en ervaarbaar in het *recht* en het *regeren*, tenminste als Agamben gelijk heeft, tevoorschijn komt.

Maar is God zelf ook niet een meem? Ons woordenboek zegt dat de etymologie onzeker is. Misschien is het woord verwant met oudindisch *hūta* dat *aangeroepen* betekent, of met het oudiers *guth*, dat *stem* betekent of met het oudslavisch *zŭvati* dat *roepen* betekent.[1021] En de Duitse variant van het woordenboek wijst nog op indogermaans *geu*, *gieten* (bij offers), oudindisch *juhóti* dat *'offert'* betekent en *giet boter in het vuur.* Of oudindisch *hut* dat *offeren* betekent, (oudindisch *sarva-hút*: *wiens offer volledig is*), avestisch *zaotar* dat *(hoge)priester* betekent, grieks *chéō*, *ik giet uit, smelt, los op*, en tenslotte, de naam van een gallische priesterkaste ist *gutuater*, wat uit *gutu-patēr* bestaat, *de vader van het gietoffer* kan zijn ontstaan.[1022]
Waar in ieder geval mee duidelijk is dat het begrip God als vertaling van *Deus* (Latijn) en *Theos/Kurios* (Heer - van een wortel die *opzwellen, sterk zijn* betekent, macht hebben, *autoriteit, valide zijn*) (Grieks)[1023], die ook weer abstracta zijn, slechts een heel verre verwant is van de Hebreeuwse naam in het tetragrammaton (vierletters) JHWH. In de bijbel komt het woord God niet voor en het is een latere vertaling van het bijbelse El en Elohim. Alle veelzijdigheid in gebruik en de onduidelijkheid van dit laatste begrip El/ Elohim heeft het woord God als het ware overgenomen, geërfd. Met deze talige erfenis zitten wij opgescheept. Ik vermoed dan ook niet dat de taalkundige herleiding van het woord God ons tot een wortel voert die wij met recht een meem kunnen noemen, maar misschien is het begrip God daarom wel tot meem geworden omdat het zo algemeen en zo vaak genoemd wordt. Het is een onmisbaar deel van onze cultuur geworden voor zowel aanhangers als tegenstanders.

Maar hoe het ook zij, voor mij persoonlijk zijn de getuigenissen van overleden en levende personen het belangrijkste argument en dat is niet alleen kwestie van denken, maar vooral van navolgen, om God zijn plaats te gunnen in onze werkelijkheid als een omgrenzende en heteronome heterotopie die ons een basis kan verschaffen in dit leven. Ik denk daarbij aan getuigenissen zoals die in het werk van Elie Wiesel "Bijbels eerbetoon" en vooral in "De wanhoop verdreven. Eerbetoon aan negen chassidische meesters" prachtig wordt beschreven aan de hand van telkens een kenmerk van een meester, zoals wijsheid, vuur, nederigheid, woede, melancholie, medelijden, eenvoud, lachen en zwijgen.[1024] Ambivalentie, dubbelzinnigheid en een zekere mate van dubieus gedrag zijn daarbij niet te vermijden want dat is eigen aan elk mens. Zoals Cioran zal beamen in:

Wider sich selbst

"Nur durch das Unvereinbare in seinem Innern, durch die Spannung zwischen seinen verschiedenen Regungen und durch den Zwiespalt zwischen seinen Ansichten und seinen Neigungen vermag ein Geist uns zu fesselen. Mark Aurel, der Feldzüge in ferne Länder unternimmt, denkt kaum an das Imperium und vertieft sich vielmehr in Gedanken über den Tod; Julia sehnt sich als Kaiser nach einem beschaulichen Leben, beneidet die Weisen und verbringt seine Nächte mit dem Verfassen von Schriften gegen die Christen; der von Lebenskraft strotzende Luther quält sich mit dem Gedanken an die Sünde und versucht vergebens, seinen Zartsinn mit seiner Grobschlächtigkeit in einklang zu bringen; Rousseau, seine wahren Instinkte verkennend, lebt einzig in der Vorstellung von seiner Aufrichtigkeit; Nietzsche, dessen ganzes Werk ein einziges Loblied auf die Kraft ist, schleppt sich durch ein kümmerliches Leben von entsetzlicher Monotonie…
Denn jeder Geist ist nur insoweit bedeutsam, als er sich Täuschungen hingibt in bezug auf das, was er will, liebt oder hasst. Da er nicht *einer* sondern *mehrere* zugleich ist, kann *er* nicht *sich selbst* wählen. Ein Pessimist, der nicht trunken, ein Hoffnungsverkünder, der nicht bitter ist, verdient bloss Verachtung. Unserer Gefolgschaft

würdig ist nur derjenige, der keine Rücksicht nimmt auf seine Vergangenheit, auf Schicklichkeit, Logik oder Ansehen: wie soll man einen Eroberer lieben, der sich in das Geschehen stürtzt, ohne insgeheim an seine Niederlage zu denken, - oder einen Denker, der seinen Selbsterhaltungstrieb nicht niedergerungen hat? Der sich auf seine Nutzlosigkeit Besinnende hat den Wunsch, ein Leben zu haben, bereits hinter sich...Hätte er eines, oder hätte er keines - das ginge in beiden Fällen nur die anderen etwas an...Verkünder seines Hin- und Herschwankens, belastet er sich nicht mehr mit einem idealen Selbst; sein Temperament ist seine einzige Doktrin, seine jeweilige Laune seine einziges Wissen."[1025]

8.3 Bij wijze van samenvatting

Die letzte Unschuld

Fortgehen als Körper und Seele,
fortgehen.

Fortgehen, sich der Blicke entziehen,
beklemmende Steine,
die im Rachen schlafen.

Ich muss fortgehen,
keine Trägheit mehr unter der Sonne,
kein gedemütigtes Blut mehr,
kein Schlangenstehen mehr, um zu sterben.

Ich muss fortgehen.

Reisende, so brich doch auf!

Alejandra Pizarnik [1026]

Boven spraken we al over de eigen waarheid van de poëzie. Ik zou dat tot een levensmotto willen verheffen en de poëzie willen inzetten als perspectief op de werkelijkheid. Daarin kan zowel de mens als God makkelijk een plaats krijgen.
"Gegen die Philosophie stellt die Poesie ein Mehr an Inbrunst, Leiden und Einsamkeit dar. Dennoch gibt es etwas Rühmliches für den Philosophen: wenn er sich allein fühlt mit der gesammten Erkenntnis. Dann dringt schluchzen in die Logik. Nur die Todesherrlichkeit vermag Ideen zu verlebendigen." aldus de conclusie van Cioran.[1027] De werkelijkheid van dood, ook als voer voor de filosofen, is in dit essay voortdurend expliciet en impliciet aan de orde geweest.
De worsteling van de mens met zijn bestaan als auto-topie, tegenover en vanuit een utopie, levend in verschillende heterotopiën hebben wij voorlopig afdoende besproken. We hebben ontdekt dat wij niet de baas zijn in eigen huis - Freud gaf dat al eerder aan. Maar Freud hing nog geestelijk aan een tijd vast van de heerschappij van de rede. "Wo Es war muss Ich werden" alsof het ego, deze zelfverzekerde kapitein de hele oceaanstomer in zijn greep kan houden en weet heeft van het diepste ruim en de oncontroleerbare handelingen van zijn stokers en machinisten. Ook Pessoa heeft hiervan een diep besef en als dichter laten wij hem daarom hier aan het woord in dit slotakkoord:
"Ich besitze meinen Körper nicht, wie also könnte ich mit ihm besitzen? Ich besitze meine Seele nicht - wie also könnte ich mit ihr besitzen? Ich verstehe meinen Geist nicht - wie also könnte ich mit ihm verstehen?
Wir besitzen weder einen Körper noch eine Wahrheit – nicht einmal eine Illusion. Wir sind gespenstische Lugen, schattenhafte -Illusionen, und unser Leben ist hohl von außen wie von innen.
Kennt jemand die Grenzen seiner Seele, dass er sagen könnte: Ich bin ich?
Doch weiß ich, dass ich es bin, der fühlt, was ich fühle.

Wenn ein anderer diesen Körper besitzt, besitzt er in ihm dasselbe wie ich? Nein. Er besitzt eine andere Wahrnehmung.
Besitzen wir überhaupt etwas? Wenn wir nicht wissen, was wir sind wie können wir dann wissen, was wir besitzen?
Wenn du von dem, was du isst, sagtest: »Ich besitze es”, verstünde ich dich. Denn was du isst, verleibst du dir unzweifelhaft ein, du verwandelst es in deine Substanz, fühlst, wie du es in dich aufnimmst und wie es dein wird. Von dem aber, was du isst, sprichst du nicht als »Besitz«. Was also nennst du besitzen?”[1028]

Deze benadering van het lichaam heeft nog niets aan geldigheid verloren ook al is ze niet op wetenschappelijke leest geschoeid. Het lichaam, de geest en de ziel blijven mysterieus, ongrijpbaar. Maar geldt dat ook voor het bewustzijn waarvan Descartes dacht dat hij het al in zijn zak had? Zou de moderne wetenschap erin slagen het bewustzijn op de operatietafel te ontleden (dan niet met een mes, maar met elektrodes)? Ook hier was Pessoa mee bezig in zijn werk als dichter:
“Ich denke zuweilen (mit zwiespältigem) Vergnügen über die künftige Möglichkeit einer Geographie unseres Bewusstseins von uns selbst nach. Meines Erachtens wird der künftige Historiker eigener Empfindungen möglicherweise in der Lage sein, eine exakte Wissenschaft aus seinem Verhalten gegenüber seinem Bewusstsein von der eigenen Seele zu machen. Einstweilen stehen wir noch ganz am Anfang dieser schwierigen Kunst, die immer noch eine Kunst ist, eine Chemie der Empfindungen in ihrem vorerst noch alchimistischen Stadium. Der Wissenschaftler von übermorgen wird sein Innenleben einer überaus kritischen Betrachtung unterziehen. Er wird sich als das Präzisionsinstrument verstehen, mit dem er es analysiert.
Ich wüsste nicht, was gegen den Stahl und die Bronze des Denkens als Präzisionsinstrument zur Selbstanalyse spräche. Ich meine damit Stahl und Bronze, die wirklich Stahl und Bronze sind, jedoch des Geistes. Vielleicht ist dies das einzig angemessene Material. Vielleicht wird man sich mit dieser Idee eines Präzisionsinstruments naher befassen und sie konkret veranschaulichen müssen, um eine strenge innere Analyse vornehmen zu können. Natürlich wird man auch den Geist auf eine Art wirklicher Materie reduzieren müssen, mit einer Art Raum in dem er existieren kann. All dies hangt davon ab, inwieweit wir unsere inneren Empfindungen verfeinern und scharfen können, die, bis zum Äußersten ausgeschöpft, zweifellos in uns einen ebenso wirklichen Raum schaffen oder offenbaren wie den Raum, der von materiellen Dingen besetzt und als Ding unwirklich ist. Ich weiß nicht einmal, ob dieser innere Raum nicht nur eine neue Dimension des anderen Raumes sein wird. Vielleicht gelangt die künftige wissenschaftliche Forschung zu der Erkenntnis, dass alle Wirklichkeiten die Dimensionen ein und desselben Raumes sind, der daher weder materiell noch geistig ist. In der einen Dimension leben wir als Körper, in der anderen als Seele. Und vielleicht gibt es noch weitere Dimensionen, in denen wir andere, ebenfalls wirkliche Facetten unserer selbst leben. Bisweilen mache ich mir einen Spaß daraus und lasse mich von der müßigen Überlegung gefangen nehmen, wohin dieses Erforschen wohl fuhren könnte.”[1029]

Pessoa heeft misschien geen ongelijk dat wij in de wetenschap die richting zullen inslaan. Dat wij ontdekken dat het een kwestie is van dimensies en dimensionale ruimtes waarin we leven, denken en handelen. Dat veel misschien in boeddhistische termen ‘maya’ is wat we nu voor levende werkelijkheid houden. Maar ook hier geldt weer dat het streven naar inzicht ook een utopisch project is dat begrensd wordt in zijn eigen dynamiek door de mens zelf. Cioran heeft de geweldige en overtuigende krachten ontdekt van dit utopisch streven maar ook het failliet van al die revoluties in de menselijke geschiedenis. Daarom geven wij Cioran maar het laatste woord omdat hij als ontkrachter van visioenen en illusies ons op het rechte spoor kan houden naar de toekomst toe:
“Unsere politische Begriffe werden uns von unserem Gefühl oder von unserer Vision der Zeit aufgezwungen. Wenn uns die Ewigkeit heimsucht, was bedeuten uns die Änderungen, die im Leben der Institutionen oder der Völker erfolgen? Um sich darum zu sorgen, um sich dafür zu interessieren, müsste man gemeinsam mit dem revolutionären Geist glauben, dass die Zeit potentiell die Antwort auf alle Fragen enthält, die Arznei gegen alle Übel, dass ihr Ablauf zur Aufhellung des Geheimnisses, zur Überwindung unserer Ungewissheiten führt, dass sie die Wirkkraft einer vollständigen Metamorphose ist. Doch hier kommt das Merkwürdigste: Der Revolutionär vergötzt das Werden nur, bis

er jene Ordnung durchgesetzt hat, für die er kämpfte; sodann zeichnet sich ihm der ideale Abschluss der Zeit ab, das "immer" der Utopie, der ausserzeitliche, einzigartige und unendliche Augenblick, den des aufkommen einer neuen, von allen bisherigen verschiedenen Ära herbeiführt und der den geschichtlichen Prozess abschliesst und krönt. Die Vorstellung vom Goldenen Zeitalter, die Vorstellung von Paradies schlechthin erfasst gleichermassen Glaubende und Ungläubige. Doch besteht zwischen dem ursprünglichen Paradies der Religionen und dem Endzeitlichen der Utopie der ganze Abstand, der eine Nostalgie von einer Hoffnung trennt, eine Reue von einem Wahn, eine erreichte von einer nicht verwirklichte Vollendung. Auf welcher Seite die Wirksamkeit, die Dynamik sind, das festzustellen ist leicht: je stärker eine Bewegung den Stempel des utopischen Geistes trägt (der sehr wohl eine wissenschaftliche Verkleidung annehmen kann), deso mehr Aussicht hat sie zu siegen und zu dauern."[1030]

Abstract

Object of this essay is the human body: body as a kind of space in the sense of 'res extensa' (Descartes). My hypothesis is that the human body is the first and most real object we can know and experience. The experience of the body determinates the condition for all kinds of perception with this body. Therefore I'm starting to think about the world and the human self from the perspective of the body. The relationship between body, world and self is visualized in a new concept: *auto-topy*, the self who lives *in* the body. The body is *the topos* for the self. Auto-topy is a construct I invented in addition to the *heterotopy* of Michel Foucault. This self has a view on the world and on itself.
What it means to live in a body, in a *heterotopic* and *heterochronic* world, is shown in extreme situations like war, torture, mental illness like depression and suicide. After I have written about these conditions I concencentrate on the self *in the body* in the wide range of extermination of this body up to caring for the body and the treatment of the body like a God, as if God lives in it.
I describe three domains where the self and the body are the *guestsars*: language, art and the bible. At the end I take some conlusions. Three excursions complete this essay: about Edmond Jabés (language), Joseph Beuys (art) en Jezus Christ (bible).

Noten

[1] Dickinson, E., Dichtungen, Mainz 1995 (Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung) p. 12
[2] Verhoeven, C., Het axioma van Geulincx, Bilthoven 1973 (Ambo) p. 64
[3] Drach, A., Gedichte, Wien 2009 (Paul Zsolnay Verlag) p. 161
[4] Vgl. Marin Terpstra in een document op Internet over het lichaam: "De termen lichaam, lijf en lichamelijkheid verwijzen naar het fysische aspect van het menselijk leven, dat in zijn eindigheid (geboorlijkheid en sterfelijkheid) is erkend. Deze bepaling vindt men in ieder geval bij uiteenlopende denkers. Augustinus schreef rond 428: "Wij verstaan onder lichaam de tijd van leven in het lichaam" ((Liber de praedestinatione sanctorum, MPL 44, 977). Hobbes sprak rond 1651 in verband met het lijfsbehoud over "the time, which Nature ordinarily alloweth men to live" (Leviathan, ch.14). De grenzen van deze tijdspanne vallen buiten de ervaring, maar bepalen mede de ervaring van het lichaam als een geboren, levend, groeiend, zich in een omgeving ontwikkelend, vervallend en stervend bestaan." (doc - Radboud Universiteit hosting)
[5] Vgl. Mulder, Etty, Ester, Hans (red), De schone verbeelding van de dood. Over verwerking en vormgeving van een levensprobleem, Nijmegen 1999 (University Press) p. 1
[6] Vgl. Schopenhauer, A., Welt und Mensch. Ein Auswahl aus dem Gesamtwerk von Arthur Hübscher, Stuttgart 1980 (Reclam) p. 23
[7] Vgl. Rosenzweig, F., Der Stern der Erlösung (den Haag 1976) (Martinus Nijhof) p. 3-4
[8] Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 252 e.v.
vgl. ook: Beerling, R.F., Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers, Delft z.j., (Delftsche Uitg.)
[9] Vgl. Canetti, E., Masse und Macht, Frankfurt am Main 1982 (Fischer)
[10] Vgl. Wasserstein, Bernard, barbarij en beschaving. Een geschiedenis van Europa in onze tijd, Amsterdam 2008, (Nieuw Amsterdam Uitgevers)
[11] Paul Ricoeur heeft bijvoorbeeld onderzocht hoe het radicale kwaad in de geschiedenis van de mensheid te benaderen is: "Het ware kwaad, het kwaad van het kwaad, is niet de schending van een verbod, de omverwerping van de wet, de ongehoorzaamheid, maar het bedrog in het werk van de totalisering. In deze zin kan het ware kwaad zich alleen maar voordoen binnen de ruimte waarin de religie ontstaat, namelijk de ruimte van de contradicties en conflicten, enerzijds bepaald door de eis tot totalisering welke de rede - gelijkelijk de theoretische en de praktische - constitueert en, anderzijds, door de illusie die het kennen op een dwaalspoor brengt, door het subtiele hedonisme dat de morele motivering aantast en ten slotte, door de boosaardigheid die de grote menselijke ondernemingen om tot totalisering te komen, bederft. Het zoeken naar een volledig object van de wil is, in de grond van de zaak, antinomisch. Het kwaad van het kwaad ontspruit op de plaats van deze antinomie. […] Om het kort samen te vatten: de ware boosaardigheid van de mens doet zich alleen maar voor in de Staat en dein de Kerk, in zover ze instituties zijn van samenbundeling, recapitulatie en totalisering." in: Ricoeur, P., Kwaad en bevrijding. Filosofie en theologie van de hoop. Hermeneutische artikelen ingeleid door Ad Peperzak, Rotterdam 1969 (Lemniscaat) p. 192
Vgl. ook over deze vragen van het kwaad: Safranski, R., Het kwaad, 2005 (Olympus)
[12] Kolmar, Gertrud, Gedichte, 1983, München (Kösel Verlag - Suhrkamp Verlag) p. 103
[13] Vgl. oude en nieuwe opvattingen over "Welt" op: http://www.textlog.de/5402.html een woordenboek samengesteld door Rudolf Eisler
[14] Vgl. Kosmos bij de oude Grieken in: Sloterdijk, P., Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering, Amsterdam 2006 (Sun) p. 23-27
[15] Vgl. Agamben, Giorgio, Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Verlag) p. 81-83
[16] Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 64-65
[17] Vgl. Die Philosophie der Geschichten und die Zukunft des Erzählens, in: Marquard, Odo, Skepsis in der Moderne. Philosopische Studien, Stuttgart 2007 (Reclam) p. 55-71
[18] "Vielleicht ist unser Leben noch von Entgegensetzungen geleitet, an die man nicht rühren kann, an die sich die Institutionen und die Praktiken noch nicht herangewagt haben. Entgegensetzungen, die wir als Gegebenheiten akzeptieren: z. B. zwischen dem privaten Raum und dem öffentlichen Raum, zwischen dem Raum der Familie und dem gesellschaftlichen Raum, zwischen dem kulturellen Raum und dem nützlichen Raum, zwischen dem Raum der Freizeit und dem Raum der Arbeit. Alle diese Gegensätze leben noch von einer stummen Sakralisierung. Das unermeßliche Werk von Bachelard, die Beschreibungen der Phänomenologen haben uns gelehrt, daß wir nicht in einem homogenen und leeren Raum leben, sondern in einem Raum, der mit Qualitäten aufgeladen ist, der vielleicht auch von Phantasmen bevölkert ist. Der Raum unserer ersten Wahrnehmung, der Raum unserer Träume, der Raum unserer Leidenschaften sie enthalten in sich gleichsam innere Qualitäten; es ist ein leichter, ätherischer, durchsichtiger Raum, oder es ist ein dunkler, steiniger, versperrter Raum; es ist ein Raum der Höhe, ein Raum der Gipfel oder es ist im Gegenteil ein Raum der Niederung, ein Raum des Schlammes; es ist ein Raum, der fließt wie das Wasser; es ist ein Raum, der fest und gefroren ist wie der Stein oder der Kristall. Diese für die zeitgenössische Reflexion grundlegenden Analysen betreffen vor allem den Raum des Innen." uit: Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)

[19] R.C. Kwant spreekt in dit verband over een totalisatie van de wereld, een term ontleend aan J.P. Sarte. “Sarte duidt de mens aan als totalisatie van de wereld. De mens is inderdaad iemand die de wereld rond zich concentreert als zijn bestaansveld. Hij maakt al wat hem omringt tot zin voor zichzelf. Hij maakt de wereld tot een synthese, en wel tot een synthese waarin hij zelf is opgenomen. De mens is zelf het middelpunt van het geheel dat hij ontwerpt, maar dit middelpunt staat zelf niet buiten dat geheel. De door de mens ontworpen totalisatie kan zeer primitief zijn. Zij kan ook vreemdsoortig zijn.[...] Welnu, het totaliserende karakter van onze existentie komt bij uitstek naar voren in ons spreken en wel om verschillende redenen. Het spreken zelf is een levende symbiose van mens en wereld. Het levende spreken kan niet worden losgemaakt van de sprekende mens en van de besproken werkelijkheid. Het is de levende eenheid van beiden. In en door het spreken maakt de mens zich tot iemand die zichzelf naar een bepaalde werkelijkheid concentreert. Daardoor komt de mens in een bepaalde intentionele houding te staan. Wij mogen niet denken dat de mens eerst zijn intentionele houding aanneemt, en vervolgens van daaruit spreekt. Integendeel, in en door het spreken komt de intentionele houding tot stand. [...] Daarom waken kerkelijke gezagsdragers zozeer over het spreken. In het spreken handhaven zij een bepaald type mens, een wijze van denken, een intentionele houding. Wanneer een wijze van spreken uit de wereld verdwijnt, verdwijnt een bepaald menstype.” in: Kwant, R.C., Fenomenologie van de taal, Utrecht Antwerpen 1963 (Spectrum) p. 210-211

[20] Vgl. Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)

[21] “Indessen muß bemerkt werden, daß der Raum, der heute am Horizont unserer Sorgen, unserer Theorie, unserer Systeme auftaucht, keine Neuigkeit ist. Der Raum selber hat in der abendländischen Erfahrung eine Geschichte, und es ist unmöglich, diese schicksalhafte Kreuzung der Zeit mit dem Raum zu verkennen. Um diese Geschichte des Raumes ganz grob nachzuzeichnen, könnte man sagen, daß er im Mittelalter ein hierarchisiertes Ensemble von Orten war: heilige Orte und profane Orte; geschützte Orte und offene, wehrlose Orte; städtische und ländliche Orte: für das wirkliche Leben der Menschen. Für die kosmologische Theorie gab es die überhimmlischen Orte, die dem himmlischen Ort entgegengesetzt waren; und der himmlische Ort setzte sich seinerseits dem irdischen Ort entgegen. Es gab die Orte, wo sich die Dinge befanden, weil sie anderswo gewaltsam entfernt worden waren, und die Orte, wo die Dinge ihre natürliche Lagerung und Ruhe fanden. Es war diese Hierarchie diese Entgegensetzung, diese Durchkreuzung von Ortschaften, die konstituierten, was man grob den mittelalterlichen Raum nennen könnte: Ortungsraum.
Dieser Ortungsraum hat sich mit Galilei geöffnet; denn der wahre Skandal von Galileis Werk ist nicht so sehr die Entdeckung, die Wiederentdeckung, daß sich die Erde um die Sonne dreht, sondern die Konstituierung eines unendlichen und unendlich offenen Raumes; dergestalt, daß sich die Ortschaft des Mittelalters gewissermaßen aufgelöst fand: der Ort einer Sache war nur mehr ein Punkt in ihrer Bewegung, so wie die Ruhe einer Sache nur mehr ihre unendlich verlangsamte Bewegung war. Anders gesagt: seit Galilei, seit dem 17. Jahrhundert, setzt sich die Ausdehnung an die Stelle der Ortung. Heutzutage setzt sich die Lagerung an die Stelle der Ausdehnung, die die Ortschaften ersetzt hatte. Die Lagerung oder Plazierung wird durch die Nachbarschaftsbeziehungen zwischen Punkten oder Elementen definiert; formal kann man sie als Reihen, Bäume, Gitter beschreiben. Andererseits kennt man die Bedeutsamkeit der Probleme der Lagerung in der zeitgenössisehen Technik: Speicherung der Information oder der Rechnungsteilresultate im Gedächtnis einer Maschine, Zirkulation diskreter Elemente mit zufälligem Ausgang (wie etwa die Autos auf einer Straße oder auch die Töne auf einer Telefonleitung), Zuordnung von markierten oder codierten Elementen innerhalb einer Menge, die entweder zufällig verteilt oder univok oder plurivok klassiert ist usw. Noch konkreter stellt sich das Problem der Plazierung oder der Lagerung für die Menschen auf dem Gebiet der Demographie. Beim Problem der Menschenunterbringung geht es nicht bloß um die Frage, ob es in derWelt genug Platz für den Menschen gibt eine immerhin recht wichtige Frage, es geht auch darum zu wissen, welche Nachbarschaftsbeziehungen, welche Stapelungen, welche Umläufe, welche Markierungen und Klassierungen für die Menschenelemente in bestimmten Lagen und zu bestimmten Zwecken gewählt werden sollen. Wir sind in einer Epoche, in der sich uns der Raum in der Form von Lagerungsbeziehungen darbietet.
Ich glaube also, daß die heutige Unruhe grundlegend den Raum betrifft, jedenfalls viel mehr als die Zeit. Die Zeit erscheint wohl nur als eine der möglichen Verteilungen zwischen den Elementen im Raum.” in: Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)

[22] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter); Vgl. ook de aantekingen over taal van de nazi’s in Klemperer, V., Tagebücher 1933-1945, Herausgegebe von Walter Nowojski unter Mitarbeit von Hadwig Klemperer, Berlin 2006 Bd I-VIII, (Aufbau Taschenbuch Verlag)

[23] “In den gestrigen Zeitungen las der Führer eine Notiz über die Umbenennungen, die von der Gesellschaft für Säugetierkunde anläßlich ihrer 15. Hauptversammlung beschlossen wurden. Daraufhin beauftragte mich der Führer, den Verantwortlichen mit wünschenswerter Deutlichkeit mitzuteilen, die Umbenennungen seien umgehend rückgängig zu machen. Wenn die Mitglieder der Gesellschaft für Säugetierkunde nichts Kriegswichtigeres und Klügeres zu tun hätten, dann könne man sie vielleicht einmal längere Zeit in Baubataillonen an der russischen Front verwenden. Wenn derartig blödsinnige Umbenennungen noch einmal erfolgten, würde der Führer unbedingt zu entsprechenden Maßnahmen greifen; keinesfalls sollte man Bezeichnungen, die sich im Laufe vieler Jahre eingebürgert hätten, in dieser Weise abändern. [Dazu als Anlage ein Ausschnitt aus der »Berliner Morgenpost« vom 3. März 1942: Nicht mehr Fledermaus!] Die Deutsche Gesellschaft für Säugetierkunde hatbei ihrer 15. Hauptversammlung beschlossen, die
zoologisch irreführenden Namen »Spitzmaus« und »Fledermaus« abzuändern in »Spitzere und »Fleder«. (Fleder ist eine alte Form für Flatterer.) Die Spitzmaus führte übrigens eine Vielfalt von Namen: Spitzer, Spitzlein, Spitzwicht, Spitzling.” Aus einem Schreiben Martin Bormanns
an Hans Heinrich Lammers über »blödsinnige Umbenennungen« (4. März 1942) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 291

[24] Vgl. de aantekeningen van Sir Douglas Haig in zijn dagboek in: Barton, Peter, Passendale. Slagveld van Wereldoorlog 1, Tielt 2007 (Lannoo) p. 186
Vgl. ook Barthes over het meervoudige lichaam in: Barthes, R., door Roland Barthes, Nijmegen 1991 (Sun) p. 67

[25] Blake, W., Die Hochzeit von Himmel und Hölle. Ausgewählte Dichtungen, Erftstadt 2005 (Area Verlag) p. 10

[26] Vgl.Ricoeur, P., Das Selbst als ein Anderer, München 1996 (Wilhem Fink Verlag) p. 144-145 waarin hij onderscheid maakt tussen een idem en ipse identiteit die niet samenvallen met elkaar: Identität als Selbigkeit (lateinisch: idem, englisch: sameness; französisch mêmete), andererseits Identitat als Selbstheit (lateinisch: ipse; englisch: selfhood; französisch: ipséite). Seibstheit, so habe ich wie-derholt behauptet, ist nicht Selbigkeit.

[27] Verhoeven, C., Het axioma van Geulincx, Bilthoven 1973 (Ambo) p. 39-40
[28] Vgl. Taylor, Ch., Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit, Rotterdam 2007 (Lemniscaat)
[29] Waldenfels, B., Bildhaftes Sehen. Merleau-Ponty auf den Spuren der Malerei, in: Kapust, A., Waldenfels, B., (Hrsg.), Kunst.Bild.Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum hundersten, München 2010 (Wilhelm Fink Verlag) p. 36
Vgl. over de waarneming: Husserl, Edmund, Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II, Stuttgart 1986(Reclam) p. 55-79
[30] Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966 (Walter de Gruyter & Co) p. 123-125
Vgl. Ook Husserl over tijd, ruimte en intersubjectiviteit in: Husserl, Edmund, Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II, Stuttgart 1986(Reclam)
[31] Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966 (Walter de Gruyter & Co) p. 239
[32] Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966 (Walter de Gruyter & Co) p. 244
[33] Vgl. Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966 (Walter de Gruyter & Co) p. 169-171
[34] Michael Theunissen wijdt een studie aan de thematiek van de intersubjectiviteit bij Edmund Husserl en in de dialogale filosofie van o.a. Martin Buber in: Theunissen, Michael, Der Andere. Studien zus Sozialontologie der Gegenwart, Berlin New York 1977 (Walter de Gruyter)
Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 114 e.v.
Vgl. Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 217 e.v.
[35] Vgl. De ontwikkeling van het individu in de periode voor en enige tijd na de geboorte legt een belangrijke basis voor later gedrag en gezondheid. De maatschappij kan niet langer achteloos aan die vroegste levensperiode voorbijgaan, stelt hoogleraar Bea Van den Bergh. Risicofactoren als angst, stress en obesitas bij de zwangere vrouw zijn medebepalend voor gedragsproblemen bij kinderen zoals ADHD, voor depressie en ziekten als kanker en diabetes 2. Van den Bergh spreekt op maandag 10 mei haar inaugurele rede uit aan de Universiteit van Tilburg.
Gezond opgroeien begint in de baarmoeder; gezond oud worden ook. Dat blijkt uit recente inzichten in het ontstaan van problemen in de cognitieve en sociaal emotionele ontwikkeling en gedragsproblemen bij kinderen (zoals ADHD), depressie en ziekten als kanker, hart- en vaatziekten, diabetes 2 en obesitas bij jongeren en volwassenen. De wetenschap heeft verklaringen voor deze aandoeningen lang gezocht in genetische risicofactoren en een ongunstige leefomgeving en/of een ongezonde levensstijl. Volgens Bea Van den Bergh, hoogleraar biologische ontwikkelingspsychologie, staat nu echter onomstotelijk vast dat een derde reeks factoren een belangrijke rol speelt: de prenatale en vroeg postnatale risicofactoren, met name angst, stress en obesitas van de zwangere vrouw. Deze factoren vormen een minstens even groot risico als roken in de zwangerschap.
Stress is echter niet alleen een probleem van de zwangere vrouw en haar partner, stelt Van den Bergh. Stress is een structureel maatschappelijk probleem geworden. De verwachtingen die aan gezinnen worden gesteld zijn hoog en het is de vraag of er voldoende tegemoetkomingen zijn. Daarom is het wenselijk het risico voor latere gedrags- en gezondheidsproblemen van de nakomeling reeds tijdens de zwangerschap in te schatten door middel van wetenschappelijk onderzoek en te proberen richtlijnen te bieden aan de preventieve gezondheidszorg. in: http://www.gezondheid.nl/nieuwsartikel.php?nieuwsartikelID=5930
[36] Vgl. Kwant, R.C., Fenomenologie van de taal, Utrecht Antwerpen 1963 (Spectrum)
[37] Vgl. Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966 (Walter de Gruyter & Co) p. 397 e.v.
Husserl, Edmund, Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte II, Stuttgart 1986(Reclam) p. 166 e.v.
[38] Vgl. Gaugusch, Andrea Christoph, Philosophie eines Ungeborenen, Wien 2008, (Passagen Verlag)
[39] Vgl. Koops, Bert-Jaap, Lüthy, Christoph, Nelis, Annemiek, Sieburgh, Carla (red), De maakbare mens. Tussen fictie en fascinatie, Amsterdam 2010 (Bert Bakker)
[40] De mooiste van Salvatore Quasimodo, vertaald door Bart van den Bossche en Erik Derijcke, in een redactie van etc. Tielt, Amsterdam 2004 (Lannoo/Atlas) p. 31
[41] Vgl.Ricoeur, P., Das Selbst als ein Anderer, München 1996 (Wilhem Fink Verlag) p. 184-185; 386-394
vgl. ook: Halsema, A., Het zelf als ander – mijn lichaam als ander, Ricoeurs notie van identiteit, in Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte, Jrg. 28, nr. 2 april 2006, p. 94-110; "Ricoeurs lichaamsopvatting komt overeen met de fenomenologische traditie wellicht het best verwoord door Merleau-Ponty. Hierin vormt het lichaam het vertrekpunt voor het in-de-wereld-zijn. Het lichaam behoort voor Ricoeur zowel tot de orde der dingen (idem), als tot die van het zelf (ipse). Het is tezelfdertijd lichaam onder andere lichamen en mijn eigen lichaam. Met dat laatste doelt Ricoeur niet op de eenvoudige constatering dat mijn lichaam van mij is, maar op een intieme passiviteit, een alteriteit die gepaard gaat met de eigen lichamelijkheid. Mijn-lichaam-zijn houdt niet eenvoudig 'zijn' in, maar wel of niet kunnen, willen, doen. Belichaamd-zijn impliceert niet alleen mogelijkheid maar ook weerstand. […] Juist het lichaam maakt zowel zekerheid van het eigen bestaan als van de buitenwereld mogelijk. Het lichaam bemiddelt zo tussen de intimiteit van het zelf en de externaliteit van de wereld." p. 107
[42] " het spreken kan niet worden losgemaakt van de besproken werkelijkheid. In en door het spreken viseert de mens immers die werkelijkheid. Het spreken is juist datgene waardoor die werkelijkheid voor de mens op een bepaalde wijze gaat bestaan. [...] Het besprokene gaat voor ons bestaan dank zij het spreken, en de manier waarop het besprokene voor ons gaat bestaan, zijn wijze van verschijnen, hangt met het spreken samen. Het spreken brengt aan het licht. [...] Dank zij het spreken staat de mens dus in een bepaalde intentionele houding, en wordt de werkelijkheid op een bepaalde wijze tot zin-voor-ons." Kwant, R.C., Fenomenologie van de taal, Utrecht Antwerpen 1963 (Spectrum) p. 211-213
[43] Ik volg hier: Gloy, Karen, Wahrheitstheorien, Eine Einführung, Tübingen Basel 2004 (A. Francke Verlag) p. 68-70
[44] Vgl. Gloy, Karen, Wahrheitstheorien, Eine Einführung, Tübingen Basel 2004 (A. Francke Verlag) p.70
[45] Verhoeven, C., Het axioma van Geulincx, Bilthoven 1973 (Ambo) p. 66
[46] Verhoeven, C., Het axioma van Geulincx, Bilthoven 1973 (Ambo) p. 67-68
[47] Descartes, René, Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 77
[48] Verhoeven, C., Het axioma van Geulincx, Bilthoven 1973 (Ambo) p. 68
[49] Vgl. Verhoeven, C., Het axioma van Geulincx, Bilthoven 1973 (Ambo) p. 70-71

[50] Verhoeven, C., Het axioma van Geulincx, Bilthoven 1973 (Ambo) p. 76
p. 85: " Ik ben dan eenen blooten aenschouer van dese wereld, van dit stuk wercks: K'en maek of k'en stel of k'en herstel hier niet: k'en bouw 'er of k'en breek er niet: Gansch en Gheheel is dit een andermans werk."
[51] Verhoeven, C., Het axioma van Geulincx, Bilthoven 1973 (Ambo) p. 73
[52] Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p.89-91
[53] Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 92-94. p. 94:"So sind die ontologische Grundlagen der Bestimmung der "Welt" als res extensa deutlich geworden: die in ihrem Seins-sinn nicht nur ungeklärte , sondern für unaufklärbar ausgegebene Idee von Substanzialität, dargestellt auf dem Umweg über die vorzüglichste substantielle Eigenschaft der jeweiligen Substanz. In de Bestimmung der Substanz durch ein substanzielles Seiendes liegt nun auch der Grund für die Doppeldeutigkeit des Terminus. Intendiert ist die Substanzialität und verstanden wird sie aus einer seienden Beschaffenheit der Substanz. Weil dem Ontologischen Ontisches unterlegt wird, fungiert der Ausdruck substantia bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschimmender ontisch-ontologischer Bedeutung. Hinter diesem geringfügigen Unterscheid der Bedeutung verbirgt sich aber die Unbewältigung des grundsätzlichen Seinsproblems."
[54] Gloy, Karen, Wahrheitstheorien, Eine Einführung, Tübingen Basel 2004 (A. Francke Verlag) p. 71 p. 72: "Nicht selten werden Wahrheit und Richtigkeit, ebenso Wahrheit und Gewissheit, Evidenz und Richtigkeit einander konfronteirt, wobei 'Warheit' und 'Evidenz' mehr der objektiven Seite zugeschrieben wurden, 'Richtigkeit' und 'Gewissheit' mehr der subjektiven. Sofern die antike Philosophie epistemologisch als Objektivismus und Ontologie zu verstehen ist, die neutzeitliche als Subjektivismus, kommt der Wahrheitsbegriff im eigentlichen Sinne der antiken Philosophie zu, der Gewissheit- und Richtigkeitsbegriff der neuzeitlichen."
[55] Gloy, Karen, Wahrheitstheorien, Eine Einführung, Tübingen Basel 2004 (A. Francke Verlag) p. 77
Vgl. Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus" , Bern 1947 (Francke Verlag) p. 32: " Wahrheit bedeutet anfänglich das einer Verborgenheit Abgerungene.Wahrheit ist also solche Entringung jeweils in de Weise der Entbergung. Die Verborgenheit kann dabei verschiedener Art sein: Verschliessung, Verwahrung, Verhüllung, Verdeckung, Verschleierung, Verstellung."
[56] Vgl. Gloy, Karen, Wahrheitstheorien, Eine Einführung, Tübingen Basel 2004 (A. Francke Verlag) p. 87-91
[57] Gloy, Karen, Wahrheitstheorien, Eine Einführung, Tübingen Basel 2004 (A. Francke Verlag) p. 91
[58] Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus" , Bern 1947 (Francke Verlag) p. 76
[59] Vgl. Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus" , Bern 1947 (Francke Verlag) p, 75-77
[60] Vgl. Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus" , Bern 1947 (Francke Verlag) p. 90
[61] Vgl. "Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est." in: Descartes, René, Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Bericht über die Methode die Vernunft richtig zu führen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu erforschen. Französich/Deutsch, Stuttgart 2001 (Reclam) p. 64
Vgl. ook: Descartes, René, Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 81-87; speciaal p. 87 en 189
[62] Weil, S., Cahiers. Aufzeichnungen 4 Bd., München Wien (Carl Hanser Verlag) bd. 2, p. 148
[63] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 189
[64] Vgl. de opvattingen over bewustzijn bij Ken Wilber in: Wilber, K., Integrale psychologie, Deventer 2001 (Ankh-Hermes) p. 53 Hij zegt dat empirisch bewijs heeft aangetoond dat het zwaartepunt van het zelf, als het ware, geneigd is zich op een bepaald moment rondom één elementair bewustzijnsniveau op te houden.
[65] Vgl. Wit, de H.F., De lotus en de roos. Boeddhisme in dialoog met psychologie, godsdienst en ethiek, Kampen 1998 (Kok Agora) p. 108-117 over het bewustzijn, p. 117-126 over het ego/ik
[66] vgl. Gergen, Kenneth, J., The Saturated Self: dilemmas of identity in contemporary life, 2000 (Basic Books) p. 8 e.v.
[67] Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)
[68] Vgl. Taylor, Ch., Bronnen van het zelf. De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit, Rotterdam 2007 (Lemniscaat) p. 173
[69] Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 102
[70] Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 121-123
[71] Vgl. Lévi-Strauss, Claude, Het wilde denken. Essay, Amsterdam 1976 (Meulenhof)
[72] Vgl. Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 75

[73] Vgl. Hermans, H.J.M., Kempen, H.J.G., The dialogical self: Meaning as movement, San Diego 1993, (Academic Press) p. 29-48; 92-94, 101
Hermans, H.J.M., Hermans-Jansen, E., Het verdeelde gemoed. Over de grondmotieven in ons dagelijks leven, Baarn 1999 (Uitgeverij H. Nelissen)
Hermans, H.J.M., Hermans-Jansen, E., Self-Narratives. The construction of meaning in Psychotherapy. New York London 1995 (The Guilford Press)
Vgl. ook: Hermans, H.J.M., Dialoog en misverstand. Leven met de toenemende bevolking van onze innerlijke ruimte, Soest 2006 (Uitgeverij Nelissen) p. 28-29: "Om te begrijpen hoe het dialogische zelf standhoudt in het expanderende krachtenveld van divergerende contrasterende ervaringen, is het nodig onderscheid te maken tussen twee fundamentele krachten die werkzaam zijn in het zelf die aangeduide worden als 'centrifugaal' en 'centripetaal'. De centripetale krachten leiden tot een beweging naar het 'midden' van het zelf (middelpuntzoekend), terwijl de centrifugale krachten een tegengestelde beweging maken (middelpuntvliedend). De centrifugale krachten stellen het zelf bloot aan een grote verscheidenheid aan situaties, ervaringen en impressies die ten opzichte van elkaar niet geordend worden en niet leiden tot enigerlei vorm van synthese. De centripetale krachten daarentegen leiden een tot punt waarin deze uiteenlopende ervaringen bij elkaar gebracht worden als delen van en samenhangend geheel. De werkzaamheid van deze krachten roept een gevoel van eenheid en continuïteit op. Als het zelf slechts onderhevig zou zijn aan centrifugale krachten , zou het 'exploderen' en fragmenteren, zodat elke vorm van eenheid verloren zou gaan. Als het alleen bepaald zou worden door centripetale krachten, zou het 'imploderen' en uiteindelijk 'leeg' worden, omdat het verstoken zou blijven van ervaringen die erom vragen samengebracht te worden in een vorm van synthese. Men zou het zo kunnen voorstellen dat een individu dat slechts onderhevig is aan centrifugale krachten, van de ene situatie in de andere 'geslingerd' wordt, zonder ooit toe te komen aan een rustpunt in zichzelf waarin deze ervaringen 'verwerkt' worden. Het individu waarin alleen centrifugale krachten werkzaam zouden zijn, zou verstoken zijn van nieuwe ervaringen en uiteindelijk psychisch 'opdrogen'. Het dialogische zelf is het resultaat van afwisselende centrifugale en centripetale krachten. De vele posities waaraan het zelf, als gevolg van de toenemende technologische ontwikkelingen en een voorgezet proces van globalisering, terechtkomt, zijn het resultaat van centrifugale krachten. De zelfreflectie waarbij de persoon deze posities samenbrengt in een metapositie en van daaruit de afzonderlijke posities tot op zekere hoogte integreert is uitdrukking van de centripetale krachten in het zelf. Het is van belang in te zien dat de twee krachten, centrifugale en centripetale, als gelijkwaardig worden gezien. De ene is niet 'beter' of 'wenselijker' dan de andere. De twee krachten hebben elkaar nodig en zijn ten opzichte van elkaar wederzijds aanvullend. Ze zijn afwisselend werkzaam en leveren elk een noodzakelijke bijdrage aan de ontwikkeling van het zelf."
[74] Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 126-127
[75] Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 129
[76] Oudemans, Th.C.W., Omerta, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Bert Bakker) p. 141-142
[77] Oudemans, Th.C.W., Omerta, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Bert Bakker) p. 142
[78] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 200
[79] Vgl. Ricoeur, P., Kwaad en bevrijding. Filosofie en theologie van de hoop. Hermeneutische artikelen ingeleid door Ad Peperzak, Rotterdam 1969 (Lemniscaat) p. 72-73: "Mijn overtuiging is dag men niet moet denken achter de symbolen, dat hun kern onverwoestbaar is, dat zij de openbarende grond van het woord vormen, dat woont temidden van de mensen; kortom het symbool geeft te denken. Anderzijds dreigt het gevaar dat we de symbolen zogenaamd rationeel herhalen, dat we de symbolen als zodanig rationaliseren, en ze zo verstarren op het vlak van de beelden, waar ze ontstaan en zich ontplooien.
[80] Vgl. Neher, A., Het wezen van de profetie, Baarn 1993 (Uitg. Gooi en Sticht) p. 53 e.v.

[81] “Der Raum, in dem wir leben, durch den wir aus uns herausgezogen werden, in dem sich die Erosion unseres Lebens, unserer Zeit und unserer Geschichte abspielt, dieser Raum, der uns zernagt und auswäscht, ist selber auch ein heterogener Raum. Anders gesagt: wir leben nicht in einer Leere, innerhalb derer man Individuen und Dinge einfach situieren kann. Wir leben nicht innerhalb einer Leere, die nachträglich mit bunten Farben eingefärbt wird. Wir leben innerhalb einer Gemengelage von Beziehungen, die Plazierungen definieren, die nicht aufeinander zurückzuführen und nicht miteinander zu vereinen sind. Gewiß könnte man die Beschreibung dieser verschiedenen Plazierungen versuchen, indem man das sie definierende Relationenensemble aufsucht. So könnte man das Ensemble der Beziehungen beschreiben, die die Verkehrsplätze definieren: die Straßen, die Züge (ein Zug ist ein außerordentliches Beziehungsbündel, denn er ist etwas, was man durchquert, etwas, womit man von einem Punkt zum andern gelangen kann, und etwas, was selber passiert). Man könnte mit dem Bündel der sie definierenden Relationen die provisorischen Halteplätze definieren die Cafés, die Kinos, die Strände. Man könnte ebenfalls mit seinem Beziehungsnetz den geschlossenen oder halbgeschlossenen Ruheplatz definieren, den das Haus, das Zimmer, das Bett bilden ... Aber was mich interessiert, das sind unter allen diesen Plazierungen diejenigen, die die sonderbare Eigenschaft haben, sich auf alle anderen Plazierungen zu beziehen, aber so, daß sie die von diesen bezeichneten oder reflektierten Verhältnisse suspendieren, neutralisieren oder umkehren. Diese Räume, die mit allen anderen in Verbindung stehen und dennoch allen anderen Plazierungen widersprechen, gehören zwei großen Typen an.
Es gibt zum einen die Utopien. Die Utopien sind die Plazierungen ohne wirklichen Ort: die Plazierungen, die mit dem wirklichen Raum der Gesellschaft ein Verhältnis unmittelbarer oder umgekehrter Analogie unterhalten. Perfektionierung der Gesellschaft oder Kehrseite der Gesellschaft: jedenfalls sind die Utopien wesentlich unwirkliche Räume.
Es gibt gleichfalls und das wohl in jeder Kultur, in jeder Zivilisation wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können. Weil diese Orte ganz andere sind als alle Plätze, die sie reflektieren oder von denen sie sprechen, nenne ich sie im Gegensatz zu den Utopien die Heterotopien. Und ich glaube, daß es zwischen den Utopien und diesen anderen Plätzen, den Heterotopien, eine An Misch oder Mittelerfahrung gibt: den Spiegel. Der Spiegel ist nämlich eine Utopie, sofern er ein Ort ohne Ort ist. Im Spiegel sehe ich mich da, wo ich nicht bin: in einem unwirklichen Raum, der sich virtuell hinter der Oberfläche auftut; ich bin dort, wo ich nicht bin, eine Art Schatten, der mir meine eigene Sichtbarkeit gibt, der mich mich erblicken läßt, wo ich abwesend bin: Utopie des Spiegels. Aber der Spiegel ist auch eine Heterotopie, insofern er wirklich existiert und insofern er mich auf den Platz zurückschickt, den ich wirklich einnehme; vom Spiegel aus entdecke ich mich als abwesend auf dem Platz, wo ich bin, da ich mich dort sehe; von diesem Blick aus, der sich auf mich richtet, und aus der Tiefe dieses virtuellen Raumes hinter dem Glas kehre ich zu mir zurück und beginne meine Augen wieder auf mich zu richten und mich da wieder einzufinden, wo ich bin. Der Spiegel funktioniert als eine Heterotopie in dem Sinn, daß er den Platz, den ich einnehme, während ich mich im Glas erblicke, ganz wirklich macht und mit dem ganzen Umraum verbindet, und daß er ihn zugleich ganz unwirklich macht, da er nur über den virtuellen Punkt dort wahrzunehmen ist.
Was nun die eigentlichen Heterotopien anlangt: wie kann man sie beschreiben, welchen Sinn haben sie? Man könnte eine Wissenschaft annehmen; nein, lassen wir das heruntergekommene Wort, sagen wir: eine systematische Beschreibung, deren Aufgabe in einer bestimmten Gesellschaft das Studium, die Analyse, die Beschreibung, die "Lektüre" (wie man jetzt gern sagt) dieser verschiedenen Räume, dieser anderen Orte wäre: gewissermaßen eine zugleich mythische und reale Bestreitung des Raumes, in dem wir leben; diese Beschreibung könnte Heterotopologie heißen.”
Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)

[82] “Erster Grundsatz. Es gibt wahrscheinlich keine einzige Kultur auf der Welt, die nicht Heterotopien etabliert. Es handelt sich da um eine Konstante jeder menschlichen Gruppe. Aber offensichtlich nehmen die Heterotopien sehr unterschiedliche Formen an, und vielleicht ist nicht eine einzige Heterotopieform zu finden, die absolut universal ist. Immerhin kann man sie in zwei große Typen einteilen.
In den sogenannten Urgesellschaften gibt es eine Form von Heterotopien, die ich die Krisenheterotopien nennen würde, d. h. es gibt privilegierte oder geheiligte oder verbotene Orte, die Individuen vorbehalten sind, welche sich im Verhältnis zur Gesellschaft und inmitten ihrer menschlichen Umwelt in einem Krisenzustand befinden: die Heranwachsenden, die menstruierenden Frauen, die Frauen im Wochenbett, die Alten usw. In unserer Gesellschaft hören diese Krisenheterotopien nicht auf zu verschwinden, obgleich man noch Reste davon findet. So haben das Kolleg des 19. Jahrhunderts oder der Militärdienst für die Knaben eine solche Rolle gespielt, die ersten Äußerungen der männlichen Sexualität sollten "anderswo" stattfinden als in der Familie. Für die Mädchen gab es bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts eine Tradition, die sich "Hochzeitsreise" nannte, ein althergebrachtes Phänomen. Die Defloration des Mädchens mußte "nirgendwo" stattfinden; da war der Zug, das Hotel der Hochzeitsreise gerade der Ort des Nirgendwo: Heterotopie ohne geographische Fixierung.
Aber diese Krisenheterotopien verschwinden heute und sie werden, glaube ich, durch Abweichungsheterotopien abgelöst. In sie steckt man die Individuen, deren Verhalten abweichend ist im Verhältnis zur Norm. Das sind die Erholungsheime, die psychiatrischen Kliniken; das sind wohlgemerkt auch die Gefängnisse, und man müßte auch die Altersheime dazu zählen, die an der Grenze zwischen der Krisenheterotopie und der Abweichungsheterotopie liegen; denn das Alter ist eine Krise, aber auch eine Abweichung, da in unserer Gesellschaft, wo die Freiheit die Regel ist, der Müßiggang eine Art Abweichung ist.”
Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)

[83] "Der zweite Grundsatz dieser Beschreibung der Heterotopien ist, daß eine Gesellschaft im Laufe ihrer Geschichte eine immer noch existierende Heterotopie anders funktionieren lassen kann; tatsächlich hat jede Heterotopie ein ganz bestimmtes Funktionieren innerhalb der Gesellschaft, und dieselbe Heterotopie kann je nach der Synchronie der Kultur, in der sie sich befindet, so oder so funktionieren. Als Beispiel nehme ich die sonderbare Heterotopie des Friedhofs. Der Friedhof ist sicherlich ein anderer Ort im Verhältnis zu den gewöhnlichen kulturellen Orten; gleichwohl ist er ein Raum, der mit der Gesamtheit der Stätten der Stadt oder der Gesellschaft oder des Dorfes verbunden ist, da jedes Individuum, jede Familie auf dem Friedhof Verwandte hat. In der abendländischen Kultur hat der Friedhof praktisch immer existiert. Aber er hat wichtige Mutationen erfahren. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts war der Friedhof im Herzen der Stadt, neben der Kirche, angesiedelt. Da gab es eine ganze Hierarchie von möglichen Gräbern. Da war der Karner, in dem die Leichen jede Individualität verloren; es gab einige individuelle Gräber, und dann gab es innerhalb der Kirche die Grüfte, die wieder von zweierlei Art waren: entweder einfach Steinplatten mit Inschrift oder Mausoleen mit Statuen usw. Dieser Friedhof, der im geheiligten Raum der Kirche untergebracht war, hat in den modernen Zivilisationen eine ganz andere Richtung eingeschlagen; ausgerechnet in der Epoche, in der die Zivilisation, wie man gemeinhin sagt, "atheistisch" geworden ist, hat die abendländische Kultur den Kult der Toten installiert. Im Grunde war es natürlich, daß man in der Zeit, da man tatsächlich an die Auferstehung der Leiber und an die Unsterblichkeit der Seele glaubte, den sterblichen Überresten keine besondere Bedeutung zumaß.
Sobald man jedoch nicht mehr ganz sicher ist, daß man eine Seele hat, daß der Leib auferstehen wird, muß man vielleicht dem sterblichen Rest viel mehr Aufmerksamkeit schenken, der schließlich die einzige Spur unserer Existenz inmitten der Welt und der Worte ist. Jedenfalls hat seit dem 19. Jahrhundert jedermann ein Recht auf seinen kleinen Kasten für seine kleine persönliche Verwesung; andererseits hat man erst seit dem 19. Jahrhundert begonnen, die Friedhöfe an den äußeren Rand der Städte zu legen. Zusammen mit der Individualisierung des Todes und mit der bürgerlichen Aneignung des Friedhofs ist die Angst vor dem Tod als"Krankheit" entstanden. Es sind die Toten, so unterstellt man, die den Lebenden die Krankheiten bringen, und es ist die Gegenwart, die Nähe der Toten gleich neben den Häusern, gleich neben der Kirche, fast mitten auf der Straße, es ist diese Nähe, die den Tod selber verbreitet. Das große Thema der durch die Ansteckung der Friedhöfe verbreiteten Krankheit hat das Ende des 18. Jahrhunderts geprägt; und erst im Laufe des 19. Jahrhunderts hat man begonnen, die Verlegung der Friedhöfe in die Vorstädte vorzunehmen. Seither bilden die Friedhöfe nicht mehr den heiligen und unsterblichen Bauch der Stadt, sondern die "andere Stadt", wo jede Familie ihre schwarze Bleibe besitzt."
Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)
[84] "Dritter Grundsatz. Die Heterotopie vermag an einen einzigen Ort mehrere Räume, mehrere Plazierungen zusammenzulegen, die an sich unvereinbar sind. So läßt das Theater auf dem Viereck der Bühne eine ganze Reihe von einander fremden Orten aufeinander folgen; so ist das Kino ein merkwürdiger viereckiger Saal, in dessen Hintergrund man einen zweidimensionalen Schirm einen dreidimensionalen Raum sich projizieren sieht.
Aber vielleicht ist die älteste dieser Heterotopien mit widersprüchlichen Plazierungen der Garten. Man muß nicht vergessen, daß der Garten, diese erstaunliche Schöpfung von Jahrtausenden, im Orient sehr tiefe und gleichsam übereinander gelagerte Bedeutungen hatte. Der traditionelle Garten der Perser war ein geheiligter Raum, der in seinem Rechteck vier Teile enthalten mußte, die die vier Teile der Welt repräsentierten, und außerdem einen noch heiligeren Raum in der Mitte, der gleichsam der Nabel der Welt war (dort befanden sich das Becken und der Wasserstrahl); und die ganze Vegetation des Gartens mußte sich in diesem Mikrokosmos verteilen. Und die Teppiche waren ursprünglich Reproduktionen von Gärten: der Garten ist ein Teppich, auf dem die ganze Welt ihre symbolische Vollkommenheit erreicht, und der Teppich ist so etwas wie ein im Raum mobiler Garten. Der Garten ist die kleinste Parzelle der Welt und darauf ist er die Totalität der Welt. Der Garten ist seit dem ältesten Altertum eine selige und universalisierende Heterotopie (daher unsere zoologischen Gärten)." Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)
[85] "Vierter Grundsatz. Die Heterotopien sind häufig an Zeitschnitte gebunden, d. h. an etwas, was man symmetrischerweise Heterochronien nennen könnte. Die Heterotopie erreicht ihr volles Funktionieren, wenn die Menschen mit ihrer herkömmlichen Zeit brechen. Man sieht daran, daß der Friedhof ein eminent heterotopischer Ort ist denn er beginnt mit der sonderbaren Heterochronie, die für das Individuum der Verlust des Lebens ist und die Quasi Ewigkeit, in der es nicht aufhört, sich zu zersetzen und zu verwischen.
Überhaupt organisieren und arrangieren sich Heterotopie und Heterochronie in einer Gesellschaft wie der unsrigen auf ziemlich komplexe Weise. Es gibt einmal die Heterotopien der sich endlos akkumulierenden Zeit, z. B. die Museen, die Bibliotheken. Museen und Bibliotheken sind Heterotopien, in denen die Zeit nicht aufhört, sich auf den Gipfel ihrer selber zu stapeln und zu drängen, während im 17. und noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die Museen und die Bibliotheken Ausdruck einer individuellen Wahl waren. Doch die Idee, alles zu akkumulieren, die Idee, eine Art Generalarchiv zusammenzutragen, der Wille, an einem Ort alle Zeiten, alle Epochen, alle Formen, alle Geschmäcker einzuschließen, die Idee, einen Ort aller Zeiten zu installieren, der selber außer der Zeit und sicher vor ihrem Zahn sein soll, das Projekt, solchermaßen eine fortwährende und unbegrenzte Anhäufung der Zeit an einem unerschütterlichen Ort zu organisieren all das gehört unserer Modernität an. Das Museum und die Bibliothek sind Heterotopien, die der abendländischen Kultur des 19. Jahrhunderts eigen sind.
Gegenüber diesen Heterotopien, die an die Speicherung der Zeit gebunden sind, gibt es Heterotopien, die im Gegenteil an das Flüchtigste, an das Vorübergehendste, an das Prekärste der Zeit geknüpft sind: in der Weise des Festes. Das sind nicht mehr ewigkeitliche, sondern absolut chronische Heterotopien. So die Festwiesen, diese wundersamen leeren Plätze am Rand der Städte, die sich ein oder zweimal jährlich mit Baracken, Schaustellungen, heterogensten Objekten, Kämpfern, Schlangenfrauen, Wahrsagerinnen usw. bevölkern. Jüngst noch hat man eine neue chronische Heterotopie erfunden, es sind die Feriendörfer: diese polynesischen Dörfer, die den Bewohnern der Städte drei kurze Wochen einer ursprünglichen und ewigen Nacktheit bieten. Sofern sich da zwei Heterotopien treffen, die des Festes und die der Ewigkeit der sich akkumulierenden Zeit, sind die Strohhütten von Djerba auch Verwandte der Bibliotheken und der Museen, denn indem man ins polynesische Leben eintaucht, hebt man die Zeit auf, aber ebenso findet die Zeit sich wieder, und die ganze Geschichte der Menschheit steigt zu ihrer Quelle zurück wie in einem großen unmittelbaren Wissen." Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)

[86] “Fünfter Grundsatz. Die Heterotopien setzen immer ein System von Öffnungen und Schließungen voraus, das sie gleichzeitig isoliert und durchdringlich macht. Im allgemeinen ist ein heterotopischer Platz nicht ohne weiteres zugänglich. Entweder wird man zum Eintritt gezwungen, das ist der Fall der Kaserne, der Fall des Gefängnisses, oder man muß sich Riten und Reinigungen unterziehen. Man kann nur mit einer gewissen Erlaubnis und mit der Vollziehung gewisser Gesten eintreten. Übrigens gibt es sogar Heterotopien, die gänzlich den Reinigungsaktivitäten gewidmet sind; ob es sich nun um die halb religiöse, halb hygienische Reinigung in den islamischen Hammam handelt oder um die anscheinend rein hygienische Reinigung wie in den skandinavischen Saunas. Es gibt aber auch Heterotopien, die ganz nach Öffnungen aussehen, jedoch zumeist sonderbare Ausschließungen bergen. Jeder kann diese heterotopischen Plätze betreten, aber in Wahrheit ist es nur eine Illusion: man glaubt einzutreten und ist damit ausgeschlossen. Ich denke etwa an die berühmten Kammern in den großen Pachthöfen Brasiliens oder überhaupt Südamerikas. Die Eingangstür führte gerade nicht in die Wohnung der Familie. Jeder Passant, jeder Reisende durfte diese Tür öffnen, in die Kammer eintreten und darin eine Nacht schlafen. Diese Kammern waren so, daß der Ankömmling niemals mit der Familie zusammenkam. So ein Gast war kein Eingeladener, sondern nur ein Vorbeigänger. Dieser Heterotopietyp, der in unseren Zivilisationen praktisch verschwunden ist, ließe sich vielleicht in den Zimmern der amerikanischen Motels wiederfinden, wo man mit seinem Wagen und mit seiner Freundin einfährt und wo die illegale Sexualität zugleich geschützt und versteckt ist: ausgelagert, ohne ins Freie gesetzt zu sein.” Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)
[87] “Der letzte Zug der Heterotopien besteht schließlich darin, daß sie gegenüber dem verbleibenden Raum eine Funktion haben. Diese entfaltet sich zwischen zwei extremen Polen. Entweder haben sie einen Illusionsraum zu schaffen, der den gesamten Realraum, alle Plazierungen, in die das menschliche Leben gesperrt ist, als noch illusorischer denunziert. Vielleicht ist es diese Rolle, die lange Zeit die berühmten Bordelle gespielt haben, deren man sich nun beraubt findet. Oder man schafft einen anderen Raum, einen anderen wirklichen Raum, der so vollkommen, so sorgfältig, so wohlgeordnet ist wie der unsrige ungeordnet, mißraten und wirr ist. Das wäre also nicht die Illusionsheterotopie, sondern die Kompensationsheterotopie, und ich frage mich, ob nicht Kolonien ein bißchen so funktioniert haben. In einigen Fällen haben sie für die Gesamtorganisation des Erdenraums die Rolle der Heterotopie gespielt. Ich denke etwa an die erste Kolonisationswelle im 17. Jahrhundert, an die puritanischen Gesellschaften, die die Engländer in Amerika gründeten und die absolut vollkommene andere Orte waren. Ich denke auch an die außerordentlichen Jesuitenkolonien, die in Südamerika gegründet worden sind: vortreffliche, absolut geregelte Kolonien, in denen die menschliche Vollkommenheit tatsächlich erreicht war. Die Jesuiten haben in Paraguay Kolonien errichtet, in denen die Existenz in jedem ihrer Punkte geregelt war. Das Dorf war in einer strengen Ordnung um einen rechteckigen Platz angelegt, an dessen Ende die Kirche stand, an einer Seite das Kolleg, an der andern der Friedhof, und gegenüber der Kirche öffnete sich eine Straße, die eine andere im rechten Winkel kreuzte. Die Familien hattenjeweils ihre kleine Hütte an diesen beiden Achsen, und so fand sich das Zeichen Christi genau reproduziert. Die Christenheit markierte so mit ihrem Grundzeichen den Raum und die Geographie der amerikanischen Welt. Das tägliche Leben der Individuen wurde nicht mit der Pfeife, sondern mit der Glocke geregelt. Das Erwachen war für alle auf die selbe Stunde festgesetzt, die Arbeit begann für alle zur selben Stunde; die Mahlzeiten waren um 12 und 5 Uhr; dann legte man sich nieder, und zur Mitternacht gab es das, was man das Ehewachen nannte, d. h. wenn die Glocke des Klosters ertönte, erfüllte jeder seine Pflicht.
Bordelle und Kolonien sind zwei extreme Typen der Heterotopie, und wenn man daran denkt, daß das Schiff ein schaukelndes Stück Raum ist, ein Ort ohne Ort, der aus sich selber lebt, der in sich geschlossen ist und gleichzeitig dem Unendlichen des Meeres ausgeliefert ist und der, von Hafen zu Hafen, von Ladung zu Ladung, von Bordell zu Bordell, bis zu den Kolonien suchen fährt, was sie an Kostbarstem in ihren Gärten bergen, dann versteht man, warum das Schiff für unsere Zivilisation vom 16. Jahrhundert bis in unsere Tage nicht nur das größte Instrument der wirtschaftlichen Entwicklung gewesen ist (nicht davon spreche ich heute), sondern auch das größte Imaginationsarsenal. Das Schiff, das ist die Heterotopie schlechthin. In den Zivilisationen ohne Schiff versiegen die Träume, die Spionage ersetzt das Abenteuer und die Polizei die Freibeuter.” Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)
[88]Vgl. Meister Eckhart, Wom Wunder der Seele. Eine Auswahl aus den Traktaten und Predigten, Stuttgart 1979 (Reclam)
[89] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 214
[90] De mooiste van Giuseppe Ungaretti, vertaald door Salvatore Cantore in een redactie van etc. Tielt, Amsterdam 2002 (Lannoo/Atlas) p. 47
[91] “Men kan het wonen interpreteren als het gebruikmaken van een "gebruiksvoorwerp" onder andere "gebruiksvoorwerpen". Het huis dient dan om te wonen zoals de hamer dient om een spijker in te slaan of de pen om te schrijven. Het huis behoort immers tot de uitrusting en het bestand van dingen die noodzakelijk zijn voor het leven van de mens. Het dient ertoe hem te beschutten tegen weer en wind, hem te verbergen voor zijn vijanden of voor ongewenste gasten. Toch neemt het huis in het systeem van finaliteiten waarin het menselijk leven staat een bevoorrechte plaats in. Geenszins de plaats van een uiteindelijk doel. Al kunnen we het nastreven als doel, al kunnen we "genieten" van ons huis, in deze mogelijkheid van genieting laat het huis niet zijn oorspronkelijkheid zien. Want alle "gebruiksvoorwerpen" behelzen, buiten hun nut als middelen met het oog op een doel, een onmiddellijk belang. Ik kan er immers plezier in scheppen een werktuig te hanteren, werk te verzetten, handelingen te verrichten bij het gebruik ervan, die zich weliswaar in een systeem van finaliteit schikken, maar waarvan het doel verder weg ligt dan het plezier of het ongenoegen dat op zichzelf genomen verschaft wordt door deze handelingen, die in ieder geval een leven vullen of voeden. De bevoorrechte rol van het huis bestaat niet in het huis als doeleinde van de menselijke activiteit, maar als de conditie daarvan, en in die zin als begin. De inkeer die noodzakelijk is, wil de natuur voorgesteld en bewerkt kunnen worden, om als wereld contouren te kunnen krijgen, voltrekt zich als huis. De mens houdt zich op in de wereld alsof hij daar aangekomen is vanuit een privé-domein, vanuit een thuis, waarin hij zich ieder ogenblik weer kan terugtrekken. Hij komt er niet vanuit een interstellaire ruimte waar hij al meester zou zijn van zichzelf en van waaruit hij telkens weer een landing vol gevaren zou moeten ondernemen. Maar hij bevindt zich er niet alsof hij er plompverloren ingeworpen en achtergelaten was. Tegelijkertijd buiten en binnen, gaat hij naar buiten vanuit een intimiteit. Anderzijds ontsluit zich deze intimiteit in een huis dat in die buitenwereld gelegen is.” in: Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 176
[92] Ik vermoed dat de beleving van de auto ook deel uitmaakt van dit eigene, dit zich thuis voelen in de wereld via het wonen. De auto als een vergrote nieuwe tijdelijke baarmoeder. De wereld wordt vanuit de auto anders waargenomen dan vanaf de fiets of lopend door de straten. Niet alleen de snelheid maar ook de beleving vanuit een andere context speelt hier een rol.

[93] Vgl. Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag) p. 115-118 en The Lord of the Rings, 3. The return of the king 2003 (192 min) Jackson, P., (regie), New Line Cinema waar de hoofdpersonen op het moment van hun dreigende ondergang toch nog vol heimwee beelden van hun woonplaats en het voedsel bespreken. En in: Tolkien, J.R.R., In de ban van de ring, Utrecht Antwerpen 1974 (Spectrum) p. 1227

[94] " Ein Geruch nach Bäckerei, nach gebratenem Fleisch, nach einem üppigen Frühstück stieg auf. Aber die zu Hause, wenn die Speck und geröstetes Brot aßen, dann wußten sie nicht, wie sich das verwandelt hatte, wie es angefangen hatte, die Farbe zu wechseln, zu braten und vor allem zu riechen, diesen mächtigen Duft auszuströmen. Wir hier hatten unser Graubrot bekommen, wir hatten uns eine Scheibe davon abgeschnitten, wir haben die Scheibe selber auf den Ofen gelegt, und jetzt sahen wir zu, wie sich das Brot in Kuchen verwandelte. Nichts entging uns. Das Fleisch, aus dem Saft tropfte, glänzte und verbreitete einen furchtbaren Geruch nach Eßbarem. Wir hatten nicht den Geschmack des Brotes verloren, der Kartoffeln, die man kaut. Aber das Eßbare, das schon von weitem die Kehle mit seinem Geruch erfüllt und den Geruch selber, das hatten wir vergessen.
Ich habe meine Scheibe weggenommen. Sie war glühend heiß, es war ein Brioche. Mehr als ein Juwel, etwas Leben- diges, eine Freude. Sie war leicht gewölbt, das Fett des Fleisches war in die Krume eingedrungen, es glänzte. Ich habe den ersten Bissen getan; als die Zähne ins Brot bissen, gab es ein Geräusch, das mir die Ohren füllte. Es war eine Grotte von Duft, Saft und Nahrung. Alles war eßbar. Zunge und Gaumen waren überflutet. Ich hatte Angst, etwas davon zu verlieren. Ich kaute, ich hatte überall Brot und Fleisch, auf den Lippen, auf der Zunge, zwischen den Zähnen, das Innere meines Mundes war eine Höhle, das Essen lief darin herum.
Schließlich habe ich geschluckt, es wurde geschluckt. Als ich dann nichts mehr im Mund hatte, wurde die Leere unerträglich. Mehr, mehr; das Wort ist für die Zunge und den Gaumen gemacht worden; noch einen Bissen, noch einen Bissen, das durfte nicht aufhören, die Kaumaschine, die Maschine zum Riechen, zum Lecken war in Gang gesetzt. Noch nie hatte der Mund wie in diesem Augenblick das Empfinden, etwas zu sein, das nie gefüilt werden konnte, das Empfinden, daß ihm nichts ein für allemal ausreichen konnte, daß er immer etwas haben müsse." in Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag) p.148

[95] Vgl. Malpas, J., Heidegger's Topology; Being, Place, World, Cambridge 2006 (the MIT Press) p. 208

[96] Vgl. Schama, S., Landscape and Memory, London 1995

[97] "Men kan deze zo formuleren: het bewustzijn van een wereld is al bewustzijn via deze wereld. Iets uit die geziene wereld is orgaan of wezenlijk middel voor het zien: het hoofd, het oog, de bril, het licht, de lampen, de boeken, de school. Heel de civilisatie door middel van arbeid en bezit ontstaat als concretisering van het gescheiden zijnde dat zijn scheiding voltrekt. Deze beschaving verwijst echter naar de incarnatie van het bewustzijn en naar het wonen - naar het bestaan vanuit de intimiteit van een huis - als eerste concretisering." in: Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 176-177

[98] Vgl. de opvattingen van Peter Sloterdijk die hier een heel boek aan wijdt in: Sloterdijk, P., Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering, Amsterdam 2006 (Sun)

[99] " De vertrouwdheid van de wereld is niet alleen maar het resultaat van in deze wereld aangenomen gewoonten, die de ruwe kanten ervan afslijpen en de mate aangeven waarin het levend wezen zich aanpast aan een wereld waarvan het geniet en waarmee het zich voedt. De vertrouwdheid en de intimiteit treden op als een weldadigheid die zich verbreidt over het aanzicht van de dingen. Niet slechts een tegemoetkoming van de natuur aan de behoeften van het gescheiden zijnde, dat. er van meet af aan van geniet en zich in deze genieting constitueert als gescheiden zijnde - dat wil zeggen als ik; maar een weldadigheid die voortkomt uit vriendschappelijkheid ten opzichte van dit ik. De intimiteit die al in de vertrouwdheid verondersteld wordt, is intimiteit met iemand. De interioriteit van de inkeer is eenzaamheid in een al humane wereld. De inkeer verwijst naar een onthaal." p. 179-180 en "De vertrouwdheid is een voltrekking, een en-ergie van de scheiding. Vanuit de vertrouwdheid komt de scheiding tot stand als verblijf en wonen. Bestaan betekent voortaan wonen. Wonen, dat is allesbehalve het eenvoudige feit van de anonieme werkelijkheid van een zijnde dat in het bestaan geworpen is als een steen die men over de schouder gooit. Het is een inkeer, een tot zichzelf komen, zich thuis terugtrekken als in een toevluchtsoord, dat beantwoordt aan gastvrijheid, aan verwacht worden, aan menselijk onthaal." p. 181
in: Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo)

[100] "Het huis laat het gescheiden zijnde geen wortel schieten in een bodem om het in plantaardige uitwisseling te laten met de elementen. Het is een plaats van afzondering ten opzichte van de anonimiteit van de aarde, de lucht, het licht, het woud, de weg, de zee en de rivier. Het heeft een "straatkant", maar ook zijn geheim. Vanuit de woning breekt het gescheiden zijnde met het natuurlijke bestaan, badend in een milieu waarin zijn genieting, zonder die veiligheid, krampachtig, zou omslaan in / zorg. Heen en weer gaande tussen zichtbaarheid en onzichtbaarheid, staat het altijd op het punt van vertrek naar de binnenwereld, waarvan iemands huis of hoekje, zijn tent of hol, het voorportaal is. De oorspronkelijke functie van het huis bestaat niet in de oriëntatie van het zijn door de architectuur van het gebouw en in het onthullen van een plaats, maar in het verbreken van de volheid van het element door er de utopie te ontsluiten waarin het "ik" tot zichzelf komt door thuis, bij zich, te vertoeven. (86) Maar de scheiding isoleert me niet, alsof ik eenvoudigweg ontrukt was aan die elementen. Ze maakt de arbeid en de eigendom mogelijk.
De extatische en onmiddellijke genieting waaraan het ik- op een of andere manier meegezogen door de onzekere afgrond van het element - zich heeft kunnen overgeven, wordt verdaagd en verschaft zich uitstel in het huis. Deze opschorting doet de betrekking van het ik met de elementen echter niet teniet. De woning blijft op haar manier uitzicht bieden op het element waarvan ze scheidt. Aan de afstand die uit zichzelf ambigu is, zowel verwijdering als toenadering, ontneemt het venster de ambiguïteit om een blik mogelijk te maken die overheerst, uitzicht van iemand die zelf uit het zicht blijft, de blik die beschouwt. De elementen blijven ter beschikking van het ik - om te grijpen of niet, naar believen. De arbeid zal voortaan de dingen aan de elementen ontrukken en zo de wereld onthullen. Deze oorspronkelijke greep, deze inbeslagneming door de arbeid, die de dingen in het bestaan roept en de natuur tot wereld omvormt, veronderstelt, net als de beschouwelijkheid van de blik, de inkeer van het ik in zijn woning. De beweging waardoor een zijnde zijn thuis bouwt, de interioriteit voor zich ontsluit en veilig stelt, wordt geconstitueerd in een beweging waarin het gescheiden zijnde inkeert tot zichzelf. De latente geboorte van de wereld geschiedt
vanuit de woning." in: Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 181-182

[101] Vgl. Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 66-67

[102] Vgl. Barthes, R., Mythen des Alltags, Frankfurt am Main 1964 (Suhrkamp)

[103] Vgl. de woorden huis, thuis, tehuis, thuiskomen etc. in Huizinga's spreekwoorden en gezegden. Herkomst, verklaring en vergelijking met Frans, Duits en Engels, Baarn 1999 (Trion) en Laan ter, K., Nederlandse spreekwoorden, spreuken en zegswijzen. Met de weerspreuken verzameld door A.M. Heidt jr., Utrecht 2006 (Spectrum)

[104] Vgl. Sloterdijk, P., Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering, Amsterdam 2006 (Sun)

[105] Vgl. Lemaire, T., Filosofie van het landschap. Amsterdam 1970 2002 p. 129 e.v.

[106] Vgl. Mul, Jos de, Cyperspace Odyssee, Kampen 2002 (Klement)

[107] Pizarnik, Alejandra, Genizas Asche, Asche, 1956-1971, Zürich 2002 (Amman Verlag) p. 17

[108] Ik heb mij bij het begrip unheimlich laten inspireren door Heidegger, hoewel ik zijn interpretatie op dit moment niet verder analyseer maar me enkel laat leiden door de betekenis ervan vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 276-277

[109] Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 2006 (Max Niemeyer Verlag) p. 141

[110] Vgl. Kwant, R.C., Fenomenologie van de taal, Utrecht Antwerpen 1963 (Spectrum) p. 210-211 over de mens die in zijn psychische ziekte toch van zijn wereld een coherent geheel tracht te maken.

[111] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 215

[112] Vgl. Sjalamov, V. Berichten uit Kolyma, Amsterdam 2001 (De Bezige Bij)

[113] Lanoye, T., Niemandsland. Gedichten uit de grote oorlog, Amsterdam 2002 (Prometheus) p. 29

[114] Vgl. Junger, E., In Stahlgewittern. Auswahl aus dem Werk in Fünf Bänden, Stuttgart 1994 (Klett-Cotta) die na de oorlog veel gelezen werd.

[115] Vgl. World War 1. 1914-1918 the great war and the shaping of the century, (7 x 50 min), BBC 2006
vgl. "Niemand zal er bezwaar tegen hebben steeds opnieuw divisies te laten afslachten die er onderhand aan gewend zijn geraakt om afgeslacht te worden." in: Graves, R., Dat hebben we gehad, (Goodbye to All that), Amsterdam Antwerpen 2002 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p 133

[116] Buelens, G., (samenstelling en inleiding), Het lijf in slijk geplant. Gedichten uit de Eerste Wereldoorlog, Antwerpen 2008, (Ambo/Manteau) p. 218

[117] Vgl. " Het Oostenrijkse leger had een soortgelijke stelregel. Volgens de regels van 1911 zouden de fuseliers van de infanterie 'zonder steun van de andere wapens, ook in de minderheid overwinnen als [ze] maar taai en moedig waren'. Die visie was alle Europese legers eigen, de ideologische exponent van de 'geest van het offensief, niet alleen gebaseerd op beloften maar ook op een analyse van het karakter van recente gevechten, met name in de Russisch-Japanse oorlog. Het was aanvaard dat een hoog niveau van vuurkracht hoge verliescijfers met zich meebracht, en men geloofde nog steeds dat de bereidheid grote verliezen te accepteren de overwinning zou brengen." in: Keegan, J., De eerste wereldoorlog. 1914-1918. Vertaald door Bab Westerveld, 2006 (Olympus) p. 182

[118] Vgl. Erasmus die ironisch schrijft: " Is niet de oorlog de bron van alle heldendaden en het veld van eer? En wat is er nou dwazer dan om willekeurige redenen zo'n strijd aan te gaan waarvoor beide partijen altijd meer ellende dan goeds van komt? Degenen die sneuvelen, komen zoals de inwoners van Megara, niet in het verhaal voor. En als de ijzeren linies tegenover elkaar staan opgesteld, en 'schor der hoorns hun signaal laten schallen' wat - als ik het vragen mag - is dan de rol van wijze mannen die uitgeput van het studeren, bloedeloos en futloos staan te reutelen? Je hebt gewillige dommekrachten nodig met een maximum aan moed en een minimum aan intelligentie…" in Erasmus, Desiderius, Lof der Zotheid of De Dwaasheid gekroond. Een pronkrede, Amsterdam 2005 (Athenaeum-Polak & Van Gennep) p. 41
Vgl. ook Haasis, Helmuth G., Spuren der Besiegten, 3 Bd., Reinbeck bei Hamburg 1984 (Rowohlt) die op zoek gaat naar de sporen van de overwonnenen in de geschiedenis, zij die geen tekenen meer hebben nagelaten omdat ze verslagen werden en/of uitgeroeid zoals zoveel tegenstanders.

[119] Vgl. "Haig was zelfs geen toeschouwer. Hij had niets gezien, niets gehoord, behalve het verre kanongebulder. Zelf had hij niets ondernomen, maar er was voor hem dan ook niets te zien of te doen. Zelfs een van zijn jonge officiers, luitenant Rickman, zag na het binnendringen van de Duitse stellingen van zijn Accrington Pals alleen nog 'het glinsteren van de zon op hun driehoeken', de metalen identificatieplaatjes op hun ransel. Tussen de manschappen en hun commandanten, hoog en laag, was het ijzeren gordijn van de oorlog neergelaten dat hen scheidde alsof ze op verschillende werelddelen leefden.
Hoge commandanten hadden natuurlijk wel het oorlogsmateriaal om de kloof te overbruggen: de talloze kanonnen die achter de linies stonden opgesteld. Maar de middelen om het vuur van de artillerie te richten op de stellingen van de vijand die hun soldaten doodde, hadden ze niet. In vroegere oorlogen zagen de kanonniers de doelen met het blote oog; in latere oorlogen trokken de artilleriewaarnemers, uitgerust met radio, óp met de infanterie en leidden de artillerie mondeling en aan de hand van kaarten" in: Keegan, J., De eerste wereldoorlog. 1914-1918. Vertaald door Bab Westerveld, 2006 (Olympus) p.346

[120] "'De artillerie was de grote nivelleerder,' schreef soldaat E. Atkinson van het 1st West Yorkshire Regiment dat van begin af aan in Frankrijk had gevochten. 'Niemand kon meer dan drie uur ononderbroken trommelvuur verdragen zonder volkomen suf en afgestompt te raken. Als [de mof] drie uur op je inbeukt, ben je voor het oprapen als hij komt. Het werkt ongeveer als een narcose." in: Keegan, J., De eerste wereldoorlog. 1914-1918. Vertaald door Bab Westerveld, 2006 (Olympus) p. 436

[121] Vgl. Vgl. World War 1. 1914-1918 the great war and the shaping of the century, (7 x 50 min), BBC 2006

[122] Vgl. World War 1. 1914-1918 the great war and the shaping of the century, (7 x 50 min), BBC 2006

[123] Barbusse, H., Het vuur, Amsterdam Antwerpen 2004 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 273
vgl. ook: "Ze bezaten niets; niet eens hun eigen lichaam, dat uitsluitend nog een instrument voor de oorlogvoering was,-en keken van de verwoestingen en ellende op naar een lege hemel en van een lege hemel weer naar de stilte in hun eigen hart. Ze waren naar het laatste eindpunt van de hoop gedwongen, en toch legden ze hun handen op elkaars schouders en zeiden met hartstochtelijke overtuiging dat het allemaal goed zou komen, hoewel ze nergens in geloofden behalve in zichzelf en elkaar. De opeenvolging van werkploegen, exercities en inspecties leidde hun gedachten nauwelijks af, zozeer was gehoorzaamheid een gewoonte geworden" in: Manning, F., Geslacht, Amsterdam Antwerpen 2001 (Uitgeverij de Arbeiderspers)p. 324

[124] Barbusse, H., Het vuur, Amsterdam Antwerpen 2004 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 300

[125] Barthas, L., De oorlogsdagboeken van Louis Barthas (tonnenmaker) 1914-1918, Amsterdam 2000 (Bas Lubberhuizen) p. 378

[126] Vgl. “In deze emotionele crisis, waarin de grens van zijn uithoudingsvermogen werd bereikt, verdwenen alle gradaties waarin tegengestelde gevoelstoestanden worden onderverdeeld en waren de uitersten niet meer van elkaar te onderscheiden. Hij kon het verlangen niet meer scheiden van de angst die het in toom hield; de kracht van zijn hoop streefde ernaar de wanhoop die hem onderdrukte te evenaren; vastbeslotenheid kon alleen maar gemeten worden aan de hand van de angst en de problemen die erdoor werden overwonnen. Alle bekrompen, onbeduidende maatstaven voor het gewone leven verdwenen in de botsing tussen deze conflicterende tegengestelden. Men kon uitsluitend proberen er een evenwicht tussen te handhaven, dat ieder moment werd verstoord en doorbroken.” p.337
“En Bourne vroeg zich af waarom de doden toch een verwijt aan het adres van de levenden waren. Ze waren zo stil, zo onverschillig, de doden. p. 350 in: Manning, F., Geslacht, Amsterdam Antwerpen 2001 (Uitgeverij de Arbeiderspers)

[127] Jünger, E., In Stahlgewittern. Auswahl aus dem Werk in Fünf Bänden, Stuttgart 1994 (Klett-Cotta) p. 7

[128] Vgl. Jünger, E., In Stahlgewittern. Auswahl aus dem Werk in Fünf Bänden, Stuttgart 1994 (Klett-Cotta) p. 96: “ Ich machte hier, und während des ganzen Krieges eigentlich nur in dieser Schlacht, die Beobachtung, dass es eine Art des Grauens gibt, die fremdartig ist wie ein unerforschtes Land. So spürte ich in diesen Augenblicken keine Furcht, sondern eine Hohe und fast dämonische Leichtigkeit; auch überraschendee Anwandlungen eines Gelächters, das nicht zu bezähmen war.” en p. 238: “ Im Vorgehen erfasste uns ein berserkerhafter Grimm. Der übermächtige Wunsch zu töten beflügelte meine Schritte. Die Wut entpresste mir bittere Tränen. Der ungeheure Vernichtungswille, der über der Walstatt lastete, verdichtete sich in den Gehirnen und tauchte sie in rote nebel ein. Wir riefen uns schluchzend und stammelnd abgerissen Sätze zu, und ein unbeteiligter Zuschauer hätte vielleicht glauben können, dass wir von einem Übermass an Glück ergriffen seien.”

[129] Barthas, L., De oorlogsdagboeken van Louis Barthas (tonnenmaker) 1914-1918, Amsterdam 2000 (Bas Lubberhuizen) p. 254

[130] Buelens, G., (samenstelling en inleiding), Het lijf in slijk geplant. Gedichten uit de Eerste Wereldoorlog, Antwerpen 2008, (Ambo/Manteau) p. 25

[131] Brants, C., en K., Velden van weleer. Reisgids naar de Eerste Wereldoorlog, Amsterdam 1997 (Nijgh en van Ditmar) p. 201-202

[132] Vgl. het effect van het ingezette gas: “Maar in april hadden de Duitsers een dodelijke stof in voorraad in de vorm van chloor, een 'blaartrekkend' middel dat het celweefsel beschadigt, een overproductie van longvocht teweegbrengt en de dood tot gevolg heeft. Het was een nevenproduct van de Duitse verfindustrie die in handen was van IG Farben, dat praktisch een wereldmonopolie had op deze producten. Carl Duisberg, directeur van IG Farben, had eerder het probleem van het Duitse munitietekort aangepakt met zijn succesvolle onderzoek naar de synthetische bereiding van nitraten, een elementaire bestanddeel van hoogexplosieve stoffen en in organische vorm, alleen verkrijgbaar uit hulpbronnen onder geallieerde controle. Hij werkte tevens samen met industrieel chemicus Fritz Haber, hoofd van het Kaiser-Wilhelm-Institut te Berlijn, voor de ontwikkeling van een middel om chloor in grote hoeveelheden in de vijandelijke loopgraven te laten neer- dalen. Experimenten met gasgranaten waren mislukt (hoewel later gas-granaten met een andere vulling volop in gebruik waren). Het met mee-wind loslaten van chloor uit drukcilinders beloofde iets betere resultaten. Op 22 april werden er zesduizend cilinders met honderdzestig ton gas ten noorden van Ieper, tegenover Langemark, geplaatst. […] Na zwaar artillerievuur kwam om 17.00 uur van, de Duitse naar de Franse stellingen een geelgroene wolk aandrijven, en weldra strompel- den zoeaven en Algerijnse fuseliers bij duizenden, blauw in het gezicht, hoestend en naar hun keel grijpend achterwaarts. Binnen een uur was de frontlinie verlaten en was er een bres van 7 km breed in de verdediging van Ieper geslagen.” in: Keegan, J., De eerste wereldoorlog. 1914-1918. Vertaald door Bab Westerveld, 2006 (Olympus) p. 219-220
Vgl. Ook Martinetz, D., Der Gaskrieg 1914/18. Enwicklung, Herstellung und Einsatz chemischer Kampfstoffe. Das Zusammenwirken von militärischer Führung, Wissenschaft und Industrie, Bonn 1996 (Bernard & Graefe Verlag)

[133] Vgl. Barton, Peter, Passendale. Slagveld van Wereldoorlog 1, Tielt 2007 (Lannoo)

[134] Barthas, L., De oorlogsdagboeken van Louis Barthas (tonnenmaker) 1914-1918, Amsterdam 2000 (Bas Lubberhuizen) p. 382

[135] Tuchman, B, De kanonnen van augustus. De eerste oorlogsmaand van 1914, Amsterdam Antwerpen 2006 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 20

[136] “De oude veldmaarschalk Von Moltke heeft in 1890 voorspeld dat de volgende oorlog misschien wel zeven - of desnoods dertig - jaar zou kunnen duren, omdat de hulpbronnen van een moderne staat zo groot waren, dat hij zich na een enkele militaire nederlaag niet verslagen zou achten en de strijd niet zou opgeven. Zijn neef en naamgenoot, Schlieffens opvolger als chef van de generale staf, had ook wel eens ogenblikken, waarin hij deze waarheid erkende. In tijdelijke ketterij jegens Clausewitz heeft hij in 1906 tegen de keizer gezegd: 'Het zal een oorlog worden tussen volken, die niet zal worden beslist door een enkele slag of veldtocht, maar door een lange, moeizame strijd met een land, dat pas het hoofd in de schoot zal leggen als de nationale kracht volledig gebroken is en zo'n oorlog zal ook ons eigen volk volkomen uitputten, zelfs als we de overwinning behalen.' in Tuchman, B, De kanonnen van augustus. De eerste oorlogsmaand van 1914, Amsterdam Antwerpen 2006 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p.33-34

[137] Tuchman, B, De kanonnen van augustus. De eerste oorlogsmaand van 1914, Amsterdam Antwerpen 2006 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p.34

[138] Tuchman, B, De kanonnen van augustus. De eerste oorlogsmaand van 1914, Amsterdam Antwerpen 2006 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 406

[139] Tuchman, B, De kanonnen van augustus. De eerste oorlogsmaand van 1914, Amsterdam Antwerpen 2006 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 408

[140] Vgl. http://wereld-zelfbeeld-lichaam.canandanann.nl/lichaam/monument.htm
Vgl. een beschrijving van deze periode in: Gustave Somville, Vers Liège. Le chemin du crime. Août 1914, Paris 1915 -p. 178, 185-186, 189-194; vgl. Ook Tuchman, B, De kanonnen van augustus. De eerste oorlogsmaand van 1914, Amsterdam Antwerpen 2006 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 410-416

[141] De oorlogsbrieven van Unteroffizier Carl Heller. Geschreven tijdens de Eerste Wereldoorlog. Bewerkt, ingeleid en van annotaties en kaarten voorzien door J.H.J. Andriessen, Soesterberg 2003 (Uitgeverij Aspekt) p. 183-184

[142] De oorlogsbrieven van Unteroffizier Carl Heller. Geschreven tijdens de Eerste Wereldoorlog. Bewerkt, ingeleid en van annotaties en kaarten voorzien door J.H.J. Andriessen, Soesterberg 2003 (Uitgeverij Aspekt) p. 200-201

[143] Manning, F., Geslacht, Amsterdam Antwerpen 2001 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 78-79

[144] Manning, F., Geslacht, Amsterdam Antwerpen 2001 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 180

[145] Manning, F., Geslacht, Amsterdam Antwerpen 2001 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 290-291
[146] “Toch vonden, zoals dat meestal gaat, al die nieuwe technische ontwikkelingen slechts langzaam een plaats in het voorstellingsvermogen van generaals, politici en andere betrokkenen. Er vielen tussen 1914 en 1918 vooral zoveel slachtoffers omdat telkens weer oude strategieën gecombineerd werden met ultramoderne technieken. Anders gezegd: men besefte aanvankelijk nauwelijks dat moderniteiten als het machinegeweer, het gifgas, het vliegtuig en, later, de tank een totaal nieuwe wijze van oorlogvoering met zich meebrachten. De gewone frontsoldaat had die technische 'mismatch' vaak als eerste door. Hij bleek met totaal verouderde spullen de oorlog in te zijn gestuurd, hij stond bij een gasaanval enkel met een bepiste lap voor neus en mond, hij zag hoe zijn kameraden bij een bajonetaanval als halmen werden neergemaaid door de nieuwe machinegeweren, en zijn bitterheid groeide.” in: Mak, G., In Europa. Reizen door de twintigste eeuw, Amsterdam Antwerpen, 2004 (Uitgeverij Atlas) p. 108
[147] Vgl. de romans uit de periode tussen de oorlogen waaronder: Döblin, Alfred, Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte vom Franz Biberkopf, Olten und Freiburg im Breisgau 1980
zie ook de gelijknamige film: Fassbinder, Werner, Berlin Alexanderplatz. Remastered, Duitsland/Italië 1980, 6 DVD
[148] Vgl. de beschrijvingen van Michael Burleigh over deze naoorlogsperiode in: Burleigh, M., Heilige doelen. Religie en politiek van de Europese dictators tot Al Qaida, A’dam 2007 (De Bezige Bij) p. 34-60
[149] Vgl. Burleigh, M., Heilige doelen. Religie en politiek van de Europese dictators tot Al Qaida, A’dam 2007 (De Bezige Bij) p. 20 die over de herdenkingsgolf spreekt die na Wereldoorlog Een uitbreekt - in Frankrijk wordt in alle 35.000 gemeenten een herdenkingsmonument opgericht. Na de oorlog waren er 28 miljoen gewonden, miljoenen krijgsgevangenen. De gesneuvelden lieten 3 miljoen weduwen achter en 6 miljoen weeskinderen, en tientallen miljoenen rouwenden en treurenden.
[150] Vgl. Burleigh, M., Heilige doelen. Religie en politiek van de Europese dictators tot Al Qaida, A’dam 2007 (De Bezige Bij) p. 25-27 over Italiaanse en Duitse soldaten die de basis vormen voor de nieuwe fascistische bewegingen. De “Freikorpsen”, in feite knokploegen, die worden ingezet , de verheerlijking van dit “nieuwe” vrijbuitersleven door schrijvers. Vgl. ook Theweleit, Klaus, Männerphantasien Bd 1 en 2 Frankfurt am Main, 1977 en 1978 (Verlag Roter Stern) die deze periode uitgebreid beschrijft met oog voor de beeldspraak en wijze waarop deze bewegingen zich manifesteren. Zijn methode had strakker gekund maar hij geeft heel veel voorbeelden ook uit de literatuur van die tijd.
[151] Oudemans, Th.C.W., Omerta, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Bert Bakker) p. 124
[152] Pound, Ezra, Personae. Sämtliche Gedichte 1908-1921, Zürich-Hamburg 2006 (Arche Verlag) p. 108
[153] De mooiste van Salvatore Quasimodo, vertaald door Bart van den Bossche en Erik Derijcke, in een redactie van etc. Tielt, Amsterdam 2004 (Lannoo/Atlas) p. 127-129
[154] Vgl. Corni, G., De getto’s van Hitler. Stemmen uit een belegerde samenleving 1939-1944, Laren 2008 (Uitgeverij Verbum)
[155] “Unsere Demokratie baut sich dann auf dem Gedankenauf, daß 1. an jeder Stelle ein nicht von unten Gewählter, sondern ein von oben Auserlesener eine Verantwortung zu übernehmen hat, bis zur letzten Stelle hin; 2. daß er unbedingte Autorität nach unten und absolute Verantwortung nach oben hat, zum Unterschied von sonstigen Demokratien, die jeden von unten aussuchen, nach unten verantwortlich sein und nach oben mit Autorität ausgestattet sein lassen – eine vollkommen wahnsinnige Verkehrung jeder menschlichen Organisation [...]
Wenn überhaupt irgendwo das Talent zu der ihm gebührenden Rolle kommen kann, dann nur in solch einem autoritären Regime, da jeder in ihm weiß, daß er – wenn er einen talentierten Mann fördert – nicht selbst durch eine Abstimmung der Mehrheit aus dem Sattel gehoben wird. Die Demokratie im üblichen Sinne dagegen ist der Todfeind aller Talente, da die Mehrheit stets untalentiert ist und daher stets Angst vor dem Talent hat. In ihr läuft der Ortsgruppenführer, der ein Talent heranholt, Gefahr, daß dies Talent die Ortsgruppe mobilisiert und eines Tages die sogenannten Generalmitgliederversammlung einberuft, die den alten Ortsgruppenführer im Wege der Abstimmung heraussetzt. Ähnlich haben wir ja die Demokratie mit der Demokratie besiegt.
Wenn Führung und Volk geschlossen sind, spielt ein Irrtum keine Rolle, da es immer nur einen Weg gibt und damit selbst der Irrtum tausendmal besser istals zwei Erkenntnisse, nach denen jeder tun kann, was er will, also besser als die Zügellosigkeit aller [...]
Noch eine besondere Aufgabe haben wir: die Beseitigung all jener Minderwertigkeitsempfindungen, die in unserem Volk waren, ihm künstlich angezüchtet wurden, da die früheren Regierungen sie notwendig benötigten und brauchten. Wir sind Todfeinde der sogenannten halben, weil falschen Bescheidenheit, die da sagt, wir wollen uns etwas zurückhalten, man braucht doch nicht immer so in den Vordergrund zu treten, wir wollen nicht immer von uns reden und alles übertrumpfen, wir wollen bieder bleiben und nicht übel auffallen, man soll uns mehr lieben, die an- deren sollen uns nicht mit schiefen Augen ansehen. Im Gegenteil: Wir wollen unser Volk ganz nach vorne führen! Ob sie uns lieben, das ist uns einerlei! Wenn sie uns nur respektieren! Ob sie uns hassen, ist uns einerlei, wenn sie uns nur fürchten!” Aus einer Geheimrede Hitlers über »unsere Demokratie« (23. November 1937) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 155
[156] Aus dem Vortrag Himmlers auf dem nationalpolitischen Lehrgang der Wehrmacht über »Wesen und Aufgabe der SS und der Polizei« (Januar 1937) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 144
[157] Het effect van de propaganda werd ook nauwkeurig bijgehouden vgl. de commentaren in: Boberach, H. (Hrsg.), Meldungen aus dem Reich 1938-1945. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienst des SS. 17 Bd., Herrsching 1984 (Manfred Pawlak Verlagsgesellschaft)
[158] In de opzet van deze propaganda werd de wereld verdeeld in voor- en tegenstanders, in vrienden en vijanden van het regiem dat zichzelf identificeerde met het historische Duitsland en het Duitse volk. Loyaliteit aan volk en vaderland werd inzet van de propaganda. De waarneming van de werkelijkheid wordt geïnstrumentaliseerd, want het regiem weet wat goed en fout is en hoe tegen foute interpretaties moet worden opgetreden, dat wil zeggen tegen openlijke en verborgen tegenstanders.
[159] Vgl. Klemperer, V., Tagebücher 1933-1945, Herausgegebe von Walter Nowojski unter Mitarbeit von Hadwig Klemperer, Berlin 2006 Bd I-VIII, (Aufbau Taschenbuch Verlag)
Vgl. ook verraad van Joden in Nederland tijdens de oorlog in: Liempt, van A., Kopfgeld. Bezahlte Denunziation von Juden in den besetzen Niederlanden, München 2005, (Siedler)
[160] Eekhaut, G., Op het lijf geschreven. Het lichaam als private obsessie, Kapellen 2003 (Uitgeverij Pelckmans) p. 114-115

[161] Victor Klemperer, Die Tagebücher (1933-1945), Kommentierte Gesammtausgabe, Berlin 2007 (Directmedia) p. 2676

[162] Vgl. “Die Sprach des 3. Reiches begann lyrisch-ekstatisch, dann wurde sie Kriegssprache, dann glitt sie ins Mechanische-Materialistische.” in: Victor Klemperer, Die Tagebücher (1933-1945), Kommentierte Gesammtausgabe, Berlin 2007 (Directmedia) p. 366 en in 1934 schrijft hij p. 392: “Sprache d. 3. Reichs. *H. (Hitler) sagte auch, als er zur Jugend in Nürnberg sprach: „Sie singen gemeinsam Lieder“. Alles zielt auf Übertäubung des Individuums im Collektivismus. – Ganz allgemein Rolle des Radio - Radio beachten! Nicht wie andere technische Errungenschaften: neue Stoffe, neue Philosophie. Sondern: neuer Stil. Gedrucktes verdrängt. Oratorisch, mündlich. Primitiv – auf höherer Stufe!”

[163] Vgl. Burleigh, M., Het Derde Rijk. Een nieuwe geschiedenis, A’dam 2008 (De Bezige Bij)
Burleigh, M., Heilige doelen. Religie en politiek van de Europese dictators tot Al Qaida, A’dam 2007 (De Bezige Bij)

[164] Vgl. Hilsenrath, E., Der Nazi und der Friseur. Roman, Frankfurt am Main 1980 (Fischer) - daarin beschrijft de auteur een rede van Hitler op een berg in 1932 en hij vergelijkt dat verhaal met de hoop die losgemaakt werd tijdens de bergrede van Jezus van Nazareth. Alleen de toon en de inhoud was anders : “Hier sind die Unzufriedenen ganz Deutschlands versammelt [...] Adolf Hitler...er is der grosse Heiler [...]Hier sind alle versammelt, die irgendwann mal eins aufs Dach gekriegt haben - vom lieben Gott oder von den Menschen...Hier sind die verrkrachten Existenzen versammelt - auch die Kurzatmigen und die Arschlecker von Beruf, Leute die im Leben nicht richtig vorwärtskamen, entweder, weil sie keine Puste hatten und das planmässige Kriechen nie richtig gelernt hatten, oder weil der Arsch, den sie ecktyen, unersättlich war.[...] Und der Führer sprach: “selig sind die Starken, denn sie werden das Erdreich besitzen.” [...] “Selig ist der Stock in der Hand des wahren Meisters...In der Hand des wahren Meisters wird der Stock zum Schwert, auf dass die Hand herrsche bis in alle Weigkeit. Amen.” uit: p.33-42 Kort gezegd komt het hierop neer: allen die door het leven of hoe dan ook geslagen zijn krijgen nu de kans om zelf de stok ter hand te nemen en slagen uit te delen. Deze messiaanse boodschap gaat erin als koek.

[165] Vgl. Friedländer, Saul, Das Dritte Reich und die Juden. Gesamtausgabe, München 2008 (DTV)

[166] Vgl. Hilberg, R., Die Vernichtung der europäischen Juden, 3 Bd., Frankfurt am Main 1990 (Fischer)

[167] “Es werden in kürzester Frist in ganz Deutschland Aktionen gegen Juden, insbesondere gegen deren Synagogen stattfinden. Sie sind nicht zu stören. Jedoch ist im Benehmen mit der Ordnungspolizei sicherzustellen, daß Plünderungen und sonstige besondere Ausschreitungen unterbunden werden können. Sofern sich in Synagogen wichtiges Archivmaterial befindet, ist dieses durch eine sofortige Maßnahme sicherzustellen. Es ist vorzubereiten die Festnahme von etwa 20–30.000 Juden im Reiche. Es sind auszuwählen vor allem vermögende Juden. Nähere Anordnungen ergehen noch im Laufe dieser Nacht. Sollten bei den kommenden Aktionen Juden im Besitz von Waffen angetroffen werden, so sind die schärfsten Maßnahmen durchzuführen. Zu den Gesamtaktionen können herangezogen werden Verfügungstruppen der SS sowie Allgemeine SS.” Aus einer geheimen Weisung der Gestapo-Zentrale zur Organisierung der »Kristallnacht«(9. November 1938) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 177

[168] “In zahlreichen Städten haben sich Plünderungen jüdischer Läden und Geschäftshäuser ereignet [...]Der Umfang der Zerstörungen jüdischer Geschäfte und Wohnungen läßt sich bisher ziffernmäßig noch nicht belegen. Die in den Berichten aufgeführten Ziffern: 815 zerstörte Geschäfte, 29 in Brand gesteckte oder sonst zerstörte Warenhäuser, 171 in Brand gesetzte oder zerstörte Wohnhäuser, geben, soweit es sich nicht um Brandlegungen handelt, nur einen Teil der wirklich vorliegenden Zerstörungen wieder [...]
Die angegebenen Ziffern dürften daher um ein Vielfaches überstiegen werden. An Synagogen wurden 191 in Brand gesteckt, weitere 76 vollständig demoliert. Ferner wurden 11 Gemeindehäuser, Friedhofskapellen und dergleichen in Brand gesetzt und weitere 3 völlig zerstört.
Festgenommen wurden rund 20.000 Juden, ferner 7 Arier und 3 Ausländer. Letztere wurden zur eigenen Sicherheit in Haft genommen. An Todesfällen wurden 36, an Schwerverletzten ebenfalls 36 gemeldet. Die Getöteten bzw. Verletzten sind Juden.” Aus einem Bericht des Chefs der Sicherheitspolizei und des SS-Sicherheitsdienstes (SD), Reinhard Heydrich, über die »Kristallnacht« (11. November 1938) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 179
Vgl. Kaplan, M., Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland, Berlin 2001, (Aufbau-Verlag) p. 178-182

[169] “1. Aus der Verordnung über eine Sühneleistung der Juden deutscher Staatsangehörigkeit
Die feindliche Haltung des Judentums gegenüber dem deutschen Volk und Reich, die auch vor feigen Mordtaten nicht zurückschreckt, erfordert entschiedene Abwehr und harte Sühne. Ich bestimme daher auf Grund der Verordnung zur Durchführung des Vierjahresplans vom 18. Oktober 1936 (Reichsgesetzbl. I S. 887) das Folgende:
§ 1. Den Juden deutscher Staatsangehörigkeit in ihrer Gesamtheit wird die Zahlung einer Kontribution von 1.000.000.000 Reichsmark an das Deutsche Reich auferlegt.
2. Aus der Verordnung zur Ausschaltung der Juden aus dem deutschen Wirtschaftsleben
§ 1. (1) Juden [...] ist vom 1. Januar 1939 ab der Betrieb von Einzelhandelsverkaufsstellen, Versandgeschäften oder Bestellkontoren sowie der selbständige Betrieb eines Handwerks untersagt(2) Ferner ist ihnen mit Wirkung vom gleichen Tag verboten, auf Märkten aller Art, Messen oder Ausstellungen Waren oder gewerbliche Leistungen anzubieten, dafür zu werben oder Bestellungen darauf anzunehmen. (3) Jüdische Gewerbebetriebe [...], die entgegen diesem Verbot geführt werden, sind polizeilich zu schließen.
§ 2. (1) Ein Jude kann vom 1. Januar 1939 ab nicht mehr Betriebsführer [...] sein. (2) 1st eine Jude als leitender Angestellter in einem Wirtschaftsunternehmen tätig, so kann ihm mit einer Frist von sechs Wochen gekündigt werden. Mit Ablauf der Kündigungsfrist erlöschen alle Ansprüche des Dienstverpflichteten aus dem gekündigten Vertrage, insbesondere auch Ansprüche auf Versorgungsbezüge und Abfindungen.
§ 3 (1) Ein Jude kann nicht Mitglied einer Genossenschaft sein.(2) Jüdische Mitglieder von Genossenschaften scheiden zum 31. Dezember 1938 aus. Eine besondere Kündigung ist nicht erforderlich.
3. Aus der Verordnung zur Wiederherstellung des Straßenbildes bei jüdischen Gewerbebetrieben
§ 1. Alle Schäden, welche durch die Empörung des Volkes über die Hetze des internationalen Judentums gegen das nationalsozialistische Deutschland am 8., 9. und 10. November 1938 an jüdischen Gewerbebetrieben und Wohnungen entstanden sind, sind von dem jüdischen Inhaber oder jüdischen Gewerbetreibenden sofort zu beseitigen.
§ 2.(1) Die Kosten der Wiederherstellung trägt der Inhaber der betroffenen jüdischen Gewerbebetriebe und Wohnungen. (2) Versicherungsansprüche von Juden deutscher Staatsangehörigkeit werden zugunsten des Reichs beschlagnahmt.”
Aus antijüdischen Verordnungen Görings (12. November 1938) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 180

[170] Het opperbevel van het leger, de Wehrmacht hield alle gebeurtenissen bij in een dagboek: vgl. Schramm, P.E., Kriegstagebuch des Oberkommandos der Wehrmacht 1940-1945, 8 Bd., München 1982 (Manfred Pawlak Verlagsgesellschaft)

[171] “Polen is na een militaire campagne van achttien dagen verslagen. Dat was de beloning voor eeuwen van Duitse arbeid op deze oostelijke bodem. Wat Duitse vlijt in de loop der tijden had geschapen, keerde terug naar zijn oorspronkelijk doel, en ging opnieuw deel uitmaken van het Duitse Lebensraum. De strijd moest veel omverwerpen, moest breken en vernielen. De wederopbouw zal de winst van de strijd consolideren en deze tot blijvend deel van het Grootduitse Rijk maken. Eeuwenlang is het Duitse Oosten de bestemming van het Duitse volk geweest. En dat zal zo blijven in de eeuwen die komen […] De nieuwe ordening van de ruimte in het Oosten heeft niet alleen invloed op het Duits-Poolse probleem en op hetgeen door andere etnische minderheden wordt veroorzaakt, maar omdat men in het Oosten de grootste concentratie van joden vindt, komt ook de oplossing van het joodse vraagstuk aan de orde. De joden zijn niet als kolonisten naar het Oosten getrokken, maar als parasieten […] het oosten van Europa is een reservoir en lanceerbasis van het jodendom geworden. Nieuwe horden joden hebben herhaaldelijk vanuit het Oosten de wereld overvallen. De horden joden die Duitsland en Oostenrijk na de Wereldoorlog hebben overstroomd, kwamen eveneens uit het Oosten […] Het probleem van de bestrijding van epidemieën in het Oosten hangt nauw samen met de oplossing van het joodse vraagstuk. Epidemieën zijn in Oost-Europa altijd meer frequent en heviger geweest dan in andere streken van dit werelddeel.
[...] Ze kwamen voort uit de gettos. Om deze vloek onder controle te houden hebben we een totale oorlog in het Oosten tegen epidemieën moeten ontketenen. Daartoe behoren inenting en andere sanitaire maatregelen. [...] Het jodendom was een van de hoofdoorzaken van de ellendige situatie in het voormalige Polen, en de samenwerking van joden en Polen heeft de beruchte' Poolse Landdagtoestanden opgeleverd. Tijdens de Poolse campagne heeft zelfs de eenvoudigste Duitse militair zelf kunnen ontdekken van welke aard die toestanden zijn. In het heroverde Oosten vindt een omvangrijke reconstructie plaats, die erop gericht is die Poolse toestanden af te schaffen en te vervangen door de Duitse orde en Duitse beschaving, om de onderdrukte en tot slaaf gemaakt Duitsers van het Oosten te verheffen en uiteindelijk om deze aarde voor eens en voor altijd te verbinden met het Duitse volk” in: Van Pelt, R.J., Dworkj, D., Auschwitz van 1270 tot heden, Amsterdam 1997 (Boom) p. 21-23

[172] Vgl. Geiss, I., Jacobmeyer, W. (Hrsg.), Deutsche Politik in Polen 1939-1945. Aus dem Diensttagebuch von Hans Frank, Generalgouverneur in Polen, Opladen 1980 (Leske Verlag und Budrich) p. 28-29

[173] Vgl. Longerich, P., Heinrich Himmler. Biographie, München 2008, (Siedler)
Longerich, P., Joseph Goebbels. Biographie, München 2010 (Siedler Verlag)
Longerich, P., “Davon haben wit nichts gewusst!“ Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933-1945, München 2007 (Siedler Verlag - Pantheon)

[174] Pizarnik, Alejandra, Genizas Asche, Asche, 1956-1971, Zürich 2002 (Amman Verlag) p. 51

[175] Zie http://nl.wikipedia.org/wiki/Concentratiekamp

[176] “Bergen-Belsen was in de terminologie der Nazi's - tenminste voor zoover het onderhavige deel betreft - geen eigenlijk concentratiekamp. Het was aanvankelijk een "Austauschlager" d.w.z. dat al die elementen, van wie te verwachten viel, dat zij tegen Rijksduitschers in het buitenland konden worden uitgewisseld, daar geconcentreerd werden. Later, toen de "Austausch" grootendeels een illusie bleek, en ook andere groepen, waarmee men zich kennelijk geen raad wist, naar Bergen-Belsen gebracht werden, noemden de Duitschers het kamp een "Aufenthaltslager". Het was en het bleef echter een "Vorzugslager" hetgeen een relatief maar verre van fictief begrip was, ondanks het feit, dat het kamp in menig opzicht, vooral op den duur, veel slechter was dan andere kampen.
Er bestonden belangrijke voordeelen, waarvan het grootste was, dat de familiën niet uiteengerukt werden. Dat gebeurde alleen als de hooge leiding in Berlijn t.a.v. een groep had uit- gemaakt, dat deze niet langer voor de Vorzugsbehandeling in aanmerking kwam. Dan vertrok er een z.g. "slecht" transport, en dan konden zij, die buiten het kamp aan het werk waren, zien, hoe mannen en vrouwen ieder een eigen weg moesten gaan, naar een doel, dat niemand kende, dat niemand zich realiseerde, en waarvandaan zij niet terug zouden keeren. En dan konden zij ook het verheffende schouwspel gadeslaan van moeders, die haar kinderen ten afscheid zoenden. Dat waren zoo de finesses van het Duitsche idealisme.” in Herzberg, A, J., Amor Fati. Zeven opstellen over Bergen-Belsen, Amsterdam 1947 (Moussault’s uitgeverij) p. 24-25

[177] http://de.wikipedia.org/wiki/Posener_Reden; zie ook voor de volledige tekst: http://www.holocaust-history.org/himmler-poznan/speech-text.shtml
[178] Himmler, chef van de Gestapo zegt hierover in 1937 met het oog op een komende oorlog: "Zu diesen Konzentrationslagern darf ich ein paar Zahlen anführen. Wir haben heute in Deutschland noch folgende Konzentrationslager – ich darf gleich sagen, ich glaube nicht, daß sie weniger werden, sondern ich bin der Ansicht, daß sie für bestimmte Fälle mehr werden müssen –:1. Dachau bei München, 2. Sachsenhausen in der Nähe von Berlin. Das ist das frühere Lager Esterweg im Emsland. Dieses Lager in Emsland habe ich aufgelöst auf die Vorstellungen des ReichsarbeitsführersHierl hin, der mir ebenso wie die Justiz erklärte, es sei falsch, wenn man dem einen sage, der Dienst im Moor, ein Land urbar zu machen, sei ein Ehrendienst, während man den andern als Häftling dort hinsetze und ihm sage: Dir, Bursche, werde ich schon Mores beibringen, dich schicke ich ins Moor. Das ist in der Tat unlogisch, und ich habe nach einem halben oder dreiviertel Jahr das Lager in Esterwege aufgelöst und habe es in die Nähe von Oranienburg nach Sachsenhausen verlegt. Dann besteht ein Lager in Lichtenburg bei Torgau, ein Lager in Sachsenburg bei Chemnitz und außerdem noch ein paar kleinere Lager. Der Stand der Schutzhäftlinge ist rund 8.000 [...]
Bewacht werden die Konzentrationslager von diesen Totenkopfverbänden [...]
Die Lager sind umzäunt mit Stacheldraht, mit elektrischem Draht. Es ist selbstverständlich: Wenn einer eine verbotene Zone oder einen verbotenen Weg betritt, wird geschossen. Wenn einer auf dem Arbeitsplatz, sagen wir im Moor oder beim Straßenbau oder sonstwo, auch nur den Ansatz macht zu fliehen, wird geschossen. Wenn einer frech und widersetzlich ist, und das kommt hier und da vor, [...] kommt er entweder in Einzelhaft, in Dunkelarrest bei Wasser und Brot, oder – ich bitte, hier nicht zu er- schrecken, ich habe die alte Zuchthausordnung Preußens vom Jahre 1914 bis 1918 genommen – er kann in schlimmen Fällen 25 Hiebe bekommen. Grausamkeiten, sadistische Sachen, wie es die Auslandspresse vielfach behauptet, sind dabei völlig unmöglich. Erstens kann die Strafe nur der Inspekteur sämtlicher Lager verhängen, also nicht einmal der Lagerkommandant, zweitens wird die Strafe vor einer Bewachungskompanie vollzogen, so daß also immer ein Zug, 20 bis 24 Leute, dabei sind, schließlich ist bei der Bestrafung ein Arzt dabei und ein Protokollführer. Also mehr kann man an Genauigkeit nicht tun.
Auch hier möchte ich sagen: Diese Dinge sind notwendig, denn sonst würde man diese Verbrecher nie-mals im Zaum halten können. Für den Fall eines Krieges müssen wir uns klar darüber sein, daß wir eine recht erhebliche Anzahl unsicherer Kantonisten hier hineinnehmen müssen, wenn wir uns nicht den Nährboden für höchst unangenehme Entwicklungen im Falle eines Krieges schaffen wollen. Aus dem Vortrag Himmlers auf dem nationalpolitischen Lehrgang der Wehrmacht über »Wesen und Aufgabe der SS und der Polizei« (Januar 1937) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 114
[179] In der Zeit vom 1. November – 4. Dezember 1941 werden durch die Sicherheitspolizei aus dem Altreich, der Ostmark und dem Protektorat Böhmen und Mähren 50.000 Juden nach dem Osten in die Gegend um Riga und um Minsk abgeschoben. Die Aussiedelungen erfolgen in Transportzügen der Reichsbahn zu je 1.000 Personen. Die Transportzüge werden in Berlin, Hamburg, Hannover, Dortmund, Münster, Düsseldorf, Köln, Frankfurt/M., Kassel, Stuttgart, Nürnberg, München, Wien, Breslau, Prag und Brünn zusammengestellt. Aus dem Befehl des Chefs der Ordnungspolizei, Kurt Daluege, über die Deportation deutscher Juden (24. Oktober 1941) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 276
[180] Vgl. Hilsenrath, E., Nacht. Roman, Frankfurt am Main 1980 (Fischer)
[181] Vgl. Aly, G., Heim, S., Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung, Frankfurt am Main 2004 (Fischer Taschenbuch Verlag)
[182] "Während die Wagen der ersten Serie auch bei nicht allzu schlechter Wetterlage eingesetzt werden können, liegen die Wagen der zweiten Serie (Saurer) bei Regenwetter vollkommen fest. Wenn es z. B. nur eine halbe Stunde geregnet hat, kann der Wagen nicht ein gesetzt werden, weil er glatt wegrutscht. Benutzbar ist er nur bei ganz trockenem Wetter. Es tritt nun die Frage auf, ob man den Wagen nur am Orte der Exekution im Stand benutzen kann. Erstens muß der Wagen an diesen Ort gebracht werden, was nur bei guter Wetterlage möglich ist. Der Ort der Exekution befindet sich aber meistens 10–15 km abseits der Verkehrswege und ist durch seine Lage schon schwer zugänglich, bei feuchtem oder nassem Wetter überhaupt nicht. Fährt oder führt man die zu Exekutieren- den an diesen Ort, so merken sie sofort, was los ist, und werden unruhig, was nach Möglichkeit vermieden werden soll. Es bleibt nur der eine Weg übrig, sie am Sammelorte einzuladen und dann hinauszufahren.
Die Wagen der Gruppe D habe ich als Wohnwagen tarnen lassen, indem ich an den kleinen Wagen auf jeder Seite einen, an den großen auf jeder Seite zwei Fensterläden anbringen ließ, wie man sie oft an den Bauernhäusern auf dem Lande sieht. Die Wagen waren so bekannt geworden, daß nicht nur die Behörden, sondern auch die Zivilbevölkerung den Wagen als »Todeswagen« bezeichneten, sobald eines dieser Fahrzeuge auftauchte. Nach meiner Meinung kann er auch getarnt nicht auf die Dauer verheimlicht werden [...]
Die Vergasung wird durchweg nicht richtig vorgenommen. Um die Aktion möglichst schnell zu beenden, geben die Fahrer durchweg Vollgas. Durch diese Maßnahme erleiden die zu Exekutierenden den Erstickungstod und nicht, wie vorgesehen, den Einschläferungstod. Meine Anleitungen haben nun ergeben, daß bei richtiger Einstellung der Hebel der Tod schneller eintritt und die Häftlinge friedlich einschlafen. Verzerrte Gesichter und Ausscheidungen, wie sie seither gesehen wurden, konnten nicht mehr bemerkt werden." Aus einem Geheimbericht des SS-Untersturmführers Dr. med. Becker über den Einsatz von Vergasungswagen zur Massenvernichtung in der Sowjetunion (16. Mai 1942) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 301
[183] Vgl. Van Pelt, R.j., Dworkj, D., Auschwitz van 1270 tot heden, Amsterdam 1997 (Boom)
Rees, L., Auschwitz, Amsterdam 2005 (Anthos) en Rees, L. Auschwitz. Geschichte eines Verbrechens, Berlin 2007 (List Ullstein Verlag)
Auschwitz. The Nazis and the 'final Solution', 2 dvd, (6x 50 min) BBC 2006
Concentratiekampen, Auschwitz, Neuengamme, Bergen-Belsen, Theresienstadt, (212 min) 2009 Tijdsbeeld media BV
[184] Vgl. Kielar, W., Anus Mundi. Fünf Jahre Auswitz, Frankfurt am Main 1982 (Fischer Taschenbuch Verlag)
Müller, Ph., Sonderbehandlung. Drei Jahren in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz, München 1979 (Verlag Steinhausen)
Borowski, Tadeusz, Bei uns in Auschwitz. Aus dem Polnischen von Friedrich Griese, München 2008 (btb-Verlag)
[185] Vgl. de plannen en tekeningen in: Van Pelt, R.j., Dworkj, D., Auschwitz van 1270 tot heden, Amsterdam 1997 (Boom)

[186] Vgl. Levi, P., Die Untergangenen und die Geretteten, München wien 1990, (Carl Hanser Verlag)
Levi, P., Ist das ein Mensch? Die Atempause, München Wien 1986 (Carl Hanser Verlag)
Vgl. ook: OMGUS, Ermittlungen gegen die I.G. Farbenindustrie AG september 1945, Nördlingen 1986 (Franz Greno)
[187] Das Auschwitz Album. Geschichte eines Transports, Göttingen 2005 (Wallstein Verlag)
vgl. ook het album met foto's uit het dagelijks leven van K. Höcker in Auschwitz: http://www.ushmm.org/museum/exhibit/online/ssalbum/
[188] Vgl.Borszat, M., (Hrsg.), Rudolf Höss, Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Augfzeichnungen, München 1985 (Deutscher Taschenbuch Verlag)
[189] "Mensen transporteren om ze te verbranden, daar hadden we nog nooit van gehoord" geciteerd in: Lanzman, C., Shoah, 4 dvd (550 min), Les films Aleph 2005
"Zij waren trots op hun werk. Ze dachten dat ze iets nuttigs deden. Een ongelooflijke taak waarvoor Europa ons dankbaar zal zijn" Rode Kruis man Rossel in Auschwitz in gesprek met kampcommandant - in: Lanzman, C., Un Vivant Qui Passe 1997, (65 min) Les films Aleph 2005
[190] "Die Federführung bei der Bearbeitung der Endlösung der Judenfrage liegt ohne Rücksicht auf geographische Grenzen zentral beim Reichsführer SS und Chef der Deutschen Polizei [Chef der Sicherheitspolizei und des SD] [...] III. An Stelle der Auswanderung ist nunmehr als weitere Lösungsmöglichkeit nach entsprechender vorheriger Genehmigung durch den Führer die Evakuierung der Juden nach dem Osten getreten.
Diese Aktionen sind jedoch lediglich als Ausweichmöglichkeiten anzusprechen, doch werden hier bereits jene praktischen Erfahrungen gesammelt, die im Hinblick auf die kommende Endlösung der Judenfrage von wichtiger Bedeutung sind.
Im Zuge dieser Endlösung der europäischen Judenfrage kommen rund 11 Millionen Juden in Betracht[...] Unter entsprechender Leitung sollen im Zuge der Endlösung die Juden in geeigneter Weise im Osten zum Arbeitseinsatz kommen. In großen Arbeitskolonnen, unter Trennung der Geschlechter, werden die arbeitsfähigen Juden straßenbauend in diese Gebiete geführt, wobei zweifellos ein Großteil durch natürliche Verminderung ausfallen wird.
Der allfällig endlich verbleibende Restbestand wird, da es sich bei diesen zweifellos um den widerstandsfähigsten Teil handelt, entsprechend behandelt werden müssen, da dieser, eine natürliche Auslese darstellend, bei Freilassung als Keimzelle eines neuen jüdischen Aufbaus anzusprechen ist. (Siehe die Erfahrung der Geschichte.)
Im Zuge der praktischen Durchführung der Endlösung wird Europa von Westen nach Osten durchgekämmt. Das Reichsgebiet einschließlich Protektorat Böhmen und Mähren wird, allein schon aus Gründen der Wohnungsfrage und sonstiger sozialpolitischen Notwendigkeiten, vorweggenommen werden müssen. Die evakuierten Juden werden zunächst Zug um Zug in sogenannte Durchgangsghettos verbracht, um von dort aus weiter nach dem Osten transportiert zu werden."
Aus dem Protokoll der sogenannten Wannsee-Konferenz über die »Endlösung der Judenfrage« (20. Januar 1942) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 284
[191] "Voor Hitler was de Europese beschaving het culminatiepunt van menselijke ontwikkeling en berustte ze op een fundament van 'nordisch bloed'. Hitler was goed op de hoogte van Gobineau's sociale theorieën. Hij meende dat zolang de 'noordse', of 'arische' groep de zuiverheid van zijn bloed had bewaard, alles goed was geweest. Deze mensen hadden echter van zichzelf 'bastaarden gemaakt, of laten maken', en dit had een rampzalig uitwerking gehad. 'Zuiverheid van bloed' was de sleutel. Verlies van zuiverheid betekende een ramp. 'Het vermengen van bloed en het daardoor veroorzaakte dalen van het rassenniveau is de enige oorzaak van het uitsterven van alle culturen, want de mensen gaan niet aan verloren oorlogen te gronde, maar aan het verlies van weerstandsvermogen, dat alleen zuiver bloed eigen is,' beweerde Hitler. 'Wat op deze wereld geen goed ras is, is waardeloos.' Sterker nog, het behoud van zuiverheid van bloed was voor Hitler zonder meer een heilige verplichting, waarover hij in uitgesproken religieuze termen sprak. 'Bloedschande en ontheiliging van het ras zijn de vroegste zonden in deze wereld, ' verkondigde hij. Verlies van zuiverheid heeft geleid tot degeneratie van ras, culturele neergang en ellende voor het individu."
"Alleen de verloren zuiverheid van het bloed vernietigt het innerlijk geluk voor altijd, het stort de mens voor eeuwig in de afgrond, en de gevolgen kunnen nooit meer uit lichaam en geest worden verwijderd. Alleen door alle andere problemen van het leven in het licht van dit ene vraagstuk te onderzoeken en te vergelijken zullen we zien hoe onbeduidend ze volgens deze maatstaf zijn. In tijd zijn ze allemaal begrensd- maar de kwestie van het wel of niet behouden van de zuiverheid van het bloed zal net zo lang bestaan als er mensen zijn."
in: Dwork, d., Van Pelt, R.J., De Holocaust. Een geschiedenis, Amsterdam 2002 (Boom) p. 31-32

"Aus einem Befehl Hitlers zur »Pflege des Rassegedankens« und der »Führerauslese« in der Wehrmacht (13. Mai 1936):
"Die nationalsozialistische Staatsauffassung verlangt die Pflege des Rassegedankens und eine Führerauslese aus Menschen rein deutschen oder artverwandten Blutes.
Für die Wehrmacht ist es daher eine selbstverständliche Verpflichtung, ihre Berufssoldaten und damit ihre Führer und Unterführer über die gesetzlichen Vorschriften hinaus nach schärfsten rassischen Gesichtspunkten auszuwählen und dadurch als Erzieher in der soldatischen Schule des Volkes eine Auslese besten deutschen Volkstums zu erhalten. Ich erwarte, daß die Wehrmacht sich dieser Verantwortung für Volk und Vaterland bewußt ist."
Aus einem Tätigkeitsbericht des »Lebensborn e. V.« (1939):
"832 wertvolle deutsche Frauen haben sich, obwohl sie nicht verheiratet waren, entschlossen, trotz schwerster Opfer der Nation ein Kind zu schenken und nicht den Weg der Abtreibung zu gehen, welchen heute noch jährlich etwa 600.000 Frauen im Reich beschreiten. Unter Zugrundelegung, daß jedes geborene Kind durch seine spätere Arbeitskraft der deutschen Wirtschaft einen Betrag von 100.000 Reichsmark zuführt, wurden durch die Tätigkeit des »Lebensborn e. V.« allein bis jetzt für die deutsche Volkszukunft Werte in Höhe von 83.200.000 Reichsmark geschaffen." in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 221

[192] Een begrip ontleend aan Friedrich Nietzsche die daar echter geen rassenvraagstuk aan verbond en de niet de relatie legde tussen Übermensch en ras. Als de nazi's Nietzsche beter hadden gelezen hadden ze geweten dat hij daar niets van moest hebben: "Anti-Darwin. - Was den berühmten Kampf um's Leben betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesammt-Aspekt des Lebens ist nicht die Nothlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichthum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, - wo gekämpft wird, kämpft man um Macht ... Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln. - Gesetzt aber, es giebt diesen Kampf - und in der That, er kommt vor -, so läuft er leider umgekehrt aus als die Schule Darwin's wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen dürfte: nämlich zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr, - das macht, sie sind die grosse Zahl, sie sind auch klüger ... Darwin hat den Geist vergessen (- das ist englisch!), die Schwachen haben mehr Geist ... Man muss Geist nöthig haben, um Geist zu bekommen, - man verliert ihn, wenn man ihn nicht mehr nöthig hat. Wer die Stärke hat, entschlägt sich des Geistes (- "lass fahren dahin! denkt man heute in Deutschland - das Reich muss uns doch bleiben" ...). Ich verstehe unter Geist, wie man sieht, die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein grosser Theil der sogenannten Tugend)."
in: Nietzsche, F., Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte, Stuttgart 1964, (Alfred Kröner Verlag) p. 139-140

[193] "De 'inwendige ariër' was de held, de man die vecht, de soldaat. 'Ariër zijn betekent heroïsch leven, zoals Beethoven het in zijn Eroica heeft geschilderd, en niet het geluk van de massa, de kudde.' Bedwelmende woorden waren dit ongetwijfeld, en in een maatschappij die de filosoof Friedrich Nietzsche onder haar grootste zonen telde niet tot dovemansoren gericht. Net als veel van zijn tijdgenoten verdroot het Nietzsche dat hij in een tijd van algehele instorting leefde. Het probleem was volgens hem het christendom, dat een verachtelijke cultuur van middelmatigheid had voortgebracht. Het christendom hield zieligen en zwakken in ere, en kende de lankmoedigen en de zachtaardigen een zekere waarde toe. Nietzsche daarentegen wilde een nieuwe mens, een trotse, krachtige mens, een Übermensch die van de leer van het christendom niets moest hebben. Als er Übermenschen waren, moesten er echter ook Untermenschen bestaan, en als de Duitsers, met hun 'arisch' bloed de Übermenschen waren, kostte het de nazi's weinig tijd vast te stellen dat de joden de Untermenschen waren.
Veel van de maar al te overtuigende onzin die nazi-filosofen als wijsheid hebben uitgekraamd en door nazi-propagandisten als waarheid is verkondigd, was van Gobineau en selectief uitgelegde teksten van Nietzsche afkomstig. Gobineau en Nietzsche waren echter geen van beiden antisemieten. Voor alle duidelijkheid: Gobineau was een racist en Nietzsche stond, als tegenstander van bijbelse religie in het algemeen, onverzoenlijk tegenover het jodendom als religie, maar op dat moment in de geschiedenis waren racisme en anti-judaïsme nog niet tot antisemitisme versmolten.
Het was in de kring rond Wagner dat het antisemitisme voor het eerst met zoveel woorden zijn intrede deed in de racistisch debatten. De gedachte de Duitser met de ideale 'ariër' te vereenzelvigen was in feite afkomstig van zijn in Engeland geboren schoonzoon Houston Stewart Chamberlain. Terwijl Gobineau meende dat geschiedenis de strijd was tussen rassen, versimpelde Chamberlain de kern van de zaak in zijn invloedrijke boek Der Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts. Voor hem was de geschiedenis een strijd tussen het arische en noordse type en de jood, russen ras en 'tegenras'. De joden hadden daarin de overhand. Volgens Chamberlain waren de joden erop uit macht over de niet-joden te verwerven en hun heerschappij over de wereld te vestigen. Ze beseften, redeneerde hij, dat de zuiverheid van het eigen ras de sleutel was tot hun macht. Vreemd genoeg vervolgde Chamberlain zijn betoog met de bewering dat de joden ook probeerden andere rassen met hun bloed te bezoedelen. Hoe konden de joden nu hun bloed zuiver houden en het tegelijkertijd met dat van andere rassen vermengen? Steeds dieper reikend zei Chamberlain dat de kern van het verhaal simpel was: 'De voornaamste stam blijft absoluut zuiver, daar komt geen druppel vreemd bloed in.' Tegelijkertijd echter 'zijn er duizenden afgesneden die gebruikt worden om de Indo-europeanen met joods bloed te besmetten'. De emancipatie van de joden had dit mogelijk gemaakt, en Chamberlain voorspelde dat de joden binnen een paar eeuwen het enige zuivere ras in Europa waren, terwijl 'de hele rest van de wereld een kudde van pseudo-Hebreïsche halfbloeden zou zijn, zonder enige twijfel een fysiek, geestelijk en moreel gedegenereerd volk'.
[...] Het begrip 'de Duitser' hield een samenraapsel van overgeleverde plattelandswaarden in, terwijl 'de jood' de betekenis van moderne, stadse wereldwijsheid kreeg. In feite kwamen daardoor de tegenstellingen plattelands en stedelijk, scheppingsdrang en nabootsing, vitaliteit van binnenuit en oppervlakkig raffinement, gezag en democratie, moraliteit en intellect, idealisme en materialisme, traditie en vernieuwing, loyaliteit en opportunisme, helderheid en verwarring, gezondheid en ziekte, zuiverheid en degeneratie, allemaal neer op 'Duitser versus jood'.
De aan het einde van de negentiende eeuw in Duitsland heersende paranoia ten aanzien van deze 'joodse dreiging' werd ook gevoed door de migratie van joden van oost naar west die vanaf 1868 sterk was toegenomen. Op de vlucht voor armoede en pogroms en op zoek naar een beter leven verlieten tussen 1868 en 1914 ongeveer drie miljoen Russische, Oostenrijks-Hongaarse en Roemeense joden hun woongebieden. Honderdduizenden van deze mensen die voornamelijk op weg waren naar Amerika kwamen onderweg naar het westen door Duitsland. Veel Duitsers waren bang dat ze er wel eens zouden kunnen blijven. In de algemene beeldvorming betekende deze mogelijke overstroming ziekte, economische achteruitgang en politiek radicalisme. Duitsland had, meende de historicus Heinrich von Treitschke, een 'joods probleem', dat wil zeggen: deze joden uit het oosten die over de grens binnenstroomden. 'In de toekomst zullen hun kinderen en kleinkinderen de effectenbeurzen en kranten in Duitsland beheersen.' Hij was ervan overtuigd dat de joden, waar ze zich ook vestigden, de oorzaak waren van nationaal verval, en vroeg zich af of de ondergang van de Duitse cultuur door een gewelddadige uitzetting van de joden zou kunnen worden voorkomen. Hoewel hij het grove karakter van het antisemitisme dat zo snel in Duitsland was opgekomen betreurde, meende Treitschke dat, 'de massa in feite instinctief zeer ernstige schade aan het leven in het nieuwe Duitsland had onderkend.' In de uiterst respectabele Preussische Jahrbücher uitte hij publiekelijk zijn klacht: 'De joden zijn ons ongeluk'. Deze opvatting van Treitschke, die een vermaard en zeer bewonderd geleerde was, maakte het antisemitisme vrijwel van de ene op de andere dag maatschappelijk aanvaardbaar." in: Dwork, d., Van Pelt, R.J., De Holocaust. Een geschiedenis, Amsterdam 2002 (Boom) p. 33-35

[194] “Was wir Ausbilder des Führungsnachwuchses wollen, ist ein modernes Staatswesen nach dem Muster der hellenischen Stadtstaaten. Diesen aristokratisch gelenkten Demokratien mit ihrer breiten ökonomischen Helotenbasis sind die großen Kulturleistungen der Antike zu danken. Fünf bis zehn vom Hundert der Bevölkerung, ihre beste Auslese, sollen herrschen, der Rest hat zu arbeiten und zu gehorchen. Nur so sind jene Höchstwerte erzielbar, die wir von uns selbst und dem deutschen Volke verlangen müssen. Die Auslese der neuen Führerschaft vollzieht die SS – positiv durch die Nationalpolitischen Erziehungsanstalten (Napola) als Vorstufe, durch die Junkerschulen und die Ordensburgen als die wahren Hochschulen der kommenden nationalsozialistischen Aristokratie, sowie durch ein anschließendes staatspolitisches Praktikum; negativ durch die Ausmerzung aller rassenbiologisch minderwertigen Elemente und die radikale Beseitigung jeder unverbesserlichen politischen Gegnerschaft, die sich grundsätzlich weigert, die weltanschauliche Grundlage des nationalsozialistischen Staates und seine wesentlichen Einrichtungen anzuerkennen. Innerhalb von spätestens zehn Jahren wird es uns auf diese Weise möglich sein, Europa das Gesetz Adolf Hitlers zu diktieren, um den sonst un- vermeidlichen Verfall des Kontinents zum Stillstand zu bringen und die wahre Völkergemeinschaft, mit Deutschland als führender Ordnungsmacht an der Spitze, aufzubauen.” Aus gedanklichen Leitsätzen eines in der Ordensburg Vogelsang tätigen SS-Führers über die »Auslese der neuen Führerschaft« (Herbst 1937) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 156

[195] “Die Totenkopfverbände sind aus einer korrupten Wachabteilung von knapp 120 Mann, von Dachau ausgehend, im Herbst 1934 entstanden. Es gab Zeiten, wo kein Rock, kein Stiefel und kein Strumpf vorhanden waren. Wir galten allgemein als notwendiges Übel, das nur Geld kostet! Unscheinbare Wachmänner hinter Stacheldraht. Die knappe Löhnung für meine Führer und Männer habe ich dekadenweise bei den Staatskassen förmlich erbetteln müssen. Ich selbst bezog als Oberführer in Dachau ein Monatsgehalt von 230,– RM und war dabei glücklich, weil ich das Vertrauen meines Reichsführers SS besaß. Nicht eine Patrone oder Gewehr, geschweige denn ein Maschinengewehr waren zu Beginn vorhanden. Damals unterstanden diese Wachmänner dem Oberabschnitt Süd, der die Sorgen und Nöte mir überließ, im übrigen aber mir ungefragt Leute schickte, die er aus irgendeinem Grunde in München loshaben wollte. Damit verseuchte man mir die Truppe und deren Stimmung. Untreue, Unterschlagung und Korruption habe ich angetroffen. Als ich so nicht weiterkam, hat der Reichsführer SS meinem Antrage entsprochen und die kleine Wachtruppe mir ausschließlich unterstellt. Von nun ab begann der ungestörte Aufstieg. Mit vorbildlicher Manneszucht und vortrefflichem Korpsgeist wuchs die Wachtruppe in der Stille der Konzentrationslager. Ihre Ideale waren Treue, Tapferkeit und Pflichterfüllung. Der Führer gab nach dem Parteitag in Nürnberg 1935 seine Unterschrift. Sofort nach dem 1. April 1936 vermehrte ich die Truppe von 1800 auf 3500 Mann. Die neu eingestellten Rekruten sind die rassisch besten Deutschen im Alter von 17 bis 19 Jahren. Sie kamen begeistert aus der Hitlerjugend. Wir haben inzwischen die stolze Bezeichnung SS-Totenkopfverbände erhalten, die uns nicht nur stolz machte, sondern zur Treue und Hingabe ganz besonders verpflichtet. Heute besitzt meine Truppe 80 Schwere Maschinengewehre und 180 Leichte. Die weltanschauliche Schulung wird [...] intensiv betrieben und fachmännisch geleitet. 75 Prozent der Männer der SS-Totenkopfverbände gehören heute schon keiner Kirche mehr an.
In knapp 11 Monaten habe ich 5 KL [Konzentrationslager], von denen 4 in den Händen der SA waren umorganisiert, ausgebaut und dort klare Verhältnisse geschaffen. Ein neues, großes und modernes KL in Sachsenhausen ist zur Zeit im Bau. Binnen knapp 2 Jahren habe ich eine Kerntruppe von 3500 Mann auf die Beine gestellt. Für mich will ich nichts. Ich bin glücklich, wenn ich das Vertrauen meines Reichsführers SS besitze, ohne das ich nicht arbeiten kann.” Aus einem Brief Theodor Eickes an Himmler über die Entstehung der SS-Totenkopfverbände 10 August 1936) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 123

[196] “En deze indruk is, dat Scharführer X niet met een gewoon misdadiger op één lijn kan worden gesteld. Er zijn er natuurlijk onder. Er zijn er, voor wie de SS de gelegenheid werd om straffeloos iedere misdadigheid bot te vieren, daarvan een de broodwinning te maken en er nog eer bij te behalen ook. Maar de groote meerderheid is anders.
Scharführer X is. . .. niets. Hij is leeg. Men heeft hem idealisme toegedacht. Hij bezit dat niet. Men heeft hem opvattingen toegeschreven. Hij mist ze. Men heeft in hem tenminste vader- landsliefde of nationaal enthousiasme willen ontdekken. Hij heeft er geen zweem van. Hij heeft een maag, een hart, longen, darmen? nieren en hij stelt er bijzonderen prijs op, deze behoorlijk te doen functioneeren. Dientengevolge zijn zijn natje en zijn droogje hem heilig. Voor het overige is hij een ding. Leeg. Menige politieke partij heeft op de leegte gespeculeerd en daarmede tijdelijk succes gehad, maar de nationaal-socialistische heeft dat consequent gedaan. Uit de leegte is zij opgebouwd, zij, en nog meer dan zij, haar SS.” in: Herzberg, A, J., Amor Fati. Zeven opstellen over Bergen-Belsen, Amsterdam 1947 (Moussault’s uitgeverij) p. 14

[197] “En dan komt er nog een moeilijk kapittel bij. Een mensch is nooit zoo doodgewoon, zoo leeg, zoo dubbel-blank, of hij heeft een geweten. En dat geweten spreekt, spreekt met een oude stem, die hij zich herinnert van de catechisatie in zijn jeugd: "Kaïn, Kaïn, waar is Uw broeder Abel?" En die stem moet worden gesmoord, omdat anders alles verloren gaat, moed en vaderland, fanfare en uniform. Wee, wee, wee, broeder Abel, als deze stem moet worden gesmoord. Dat moet jij betalen. En zoo ontstaat na de eerste droppel bloed de eene wreedheid na de andere, steeds grooter, steeds feller. Men heeft wel gezegd, dat Scharführer X gewetenloos zou zijn. Was het maar waar, dan was hij niet zoo wreed geworden.
Het is allemaal uit het niets ontstaan. Want aan den aan- vang stond geen overtuiging, maar een gebrek aan overtuiging, en dat gebrek heeft een voortdurend groeiende onzekerheid gevoed, die dan altijd weer door een voortdurend groeiende schijnzekerheid moest worden gedekt. De infectie was be- gonnen. Hij kón heelemaal niet anders, Sturmführer N of Scharführer X. Hij was een Golem, een leeg ding met een aan anderen ont- leende kracht, die men nu gerust aan zichzelf kon overlaten, omdat hij in zijn vernietigingsdrang niet meer tegen te houden viel. Want als hij zich zou laten tegenhouden, of ook maar even weifelen zou, dan zou hij ineen ploffen en daartegen verzette zich zijn instinct tot zelfbehoud. En zoo werd Sturmführer N of Scharführer X, die als kind zoo laat zindelijk werd, als jongetje zoo angstig, als scholier zoo middelmatig en als man zoo "doodgewoon", van lieverlee en voordat hij wist hoe hij het had, tot massamoordenaar. En zoo komt hij tenslotte voor den beul, die in de geschiedenis altijd staat te wachten op iederen tyran.” in: Herzberg, A, J., Amor Fati. Zeven opstellen over Bergen-Belsen, Amsterdam 1947 (Moussault’s uitgeverij) p. 16

[198] “De traliën van prikkeldraad gingen open, de petjes gingen af, en daar traden ze binnen. Voorop de Capo der Capo's, een man van een jaar of vijf en veertig, een korte, gedrongen, bijna gebochelde gestalte, waarop een veel te groot kaal hoofd, met een kleurloos sluw gezicht, zonder eenige verdere uitdrukking. Achter hem een stuk of vijf, zes moordenaars, ieder met een geweldigen knuppel in de hand, en met de ware wellust in de oogen en langs den mond om aan den slag te gaan.
Ze waren allen uitstekend gekleed met een neiging zelfs naar het chique. En reeds op den eersten blik kon men vermoeden, dat zij niet eerlijk aan al die mooie kleeren gekomen waren. Het was -stellig voor de verhoudingen in het kamp - wat overdreven, te netjes, te proper. Ze droegen allemaal onberispelijke laarzen, maar op den rug het teeken der schande: op hun donkere jas was - alweer met eenigszins overdreven zorgvuldigheid - een bonte lap genaaid. Daaraan viel te herkennen, dat zij - ook zij - gevangenen waren, en dat temperde een beetje hun branie.
Ze zagen er welgedaan, gezond en krachtig uit en onze hongerige magen bromden onmiddellijk met den nijd der bezitloozen: "Ze hebben gegeten". En omdat ze gegeten hadden, boezemden ze dadelijk een zekere mate van respect in: dat geheimzinnige respect van den hongerige voor den zatte.
Ze konden het ook niet helpen, het behoorde tot de regie van den Duitscher, die het verstond het detail te verzorgen. De Capo is de gevangene, die tot voorwerker, tot bewaker, tot aan- drijver van zijn medegevangenen wordt aangesteld. Soms ook tot spion, maar daarvoor is een speciale opdracht vaak overbodig. Dat wordt de goede Capo, die weet, wat er van hem verlangd wordt, vanzelf. In het algemeen moet hij den druk doorgeven, die de Nazi op zijn slachtoffers wenscht uit te oefenen. Als loon ontvangt hij betere ligging, voldoende voeding, het recht om zich bij voorrang de kleeding van overledenen top te eigenen of ze op andere - mits niet aperte - wijze te stelen. De technische term daarvoor luidt "organisieren". Daarenboven wordt hij het onschatbare geluk deelachtig van te mogen slaan, zoo hard hij wil en zoo vaak hij wil, zonder de vrees terug- geslagen te worden. Hij mag commandeeren en moet het zelfs. Tegenspraak wordt "niedergeschmettert". En zoo wordt hij gekocht, en wordt bovendien bereikt, dat in het leger der gevangenen een bevoorrechte klasse ontstaat, waardoor een mogelijk eenparig verzet reeds in den kiem gebroken wordt en zelfs niet op kan komen. De Duitschers wisten, dat er in vele menschen iets leeft, dat, ondanks alle haat, voor de bevoorrechting buigt en deze erkent. Dat paste in elk geval in hun systeem, dat een consequente speculatie inhield op den onderdaan, op den slaaf in den mensch.” in: Herzberg, A, J., Amor Fati. Zeven opstellen over Bergen-Belsen, Amsterdam 1947 (Moussault’s uitgeverij) p. 22-23
vgl. ook: Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag)

[199] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 618-621

[200] “Der Untermensch – jene biologisch scheinbar völliggleichgeartete Naturschöpfung mit Händen, Füßen und einer Art von Gehirn, mit Augen und Mund, ist doch eine ganz andere, eine furchtbare Kreatur, ist nur ein Wurf zum Menschen hin, mit menschenähnlichen Gesichtszügen – geistig, seelisch jedoch tieferstehen- den als jedes Tier. Im Inneren dieses Menschen ein grausames Chaos wilder, hemmungsloser Leiden- schaften: namenloser Zerstörungswille, primitivste Begierde, unverhüllteste Gemeinheit. Untermensch – sonst nichts! [...
Aber auch der Untermensch lebte. Er haßte das Werk des anderen. Er wütete dagegen, heimlich als Dieb, öffentlich als Lästerer, als Mörder. Er gesellte sich zu seinesgleichen. Die Bestie rief die Bestie. Nie wahrte der Untermensch Frieden, nie gab er Ruhe. Denn er brauchte das Halbdunkle, das Chaos. Er scheute das Licht des kulturellen Fortschritts. Er brauchte zur Selbsterhaltung den Sumpf, die Hölle, nicht aber die Sonne. – Und diese Unterwelt der Untermenschen fand ihren Führer: – den ewigen Juden!” Aus einer Schrift des SS-Hauptamtes beim Reichsführer SS über »Untermenschentum« (1935) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 101

[201] “Für die nichtdeutsche Bevölkerung des Ostens darf es keine höhere Schule geben als die vierklassige Volksschule. Das Ziel dieser Volksschule hat lediglich zu sein: Einfaches Rechnen bis höchstens 500, Schreiben des Namens, eine Lehre, daß es ein göttliches Gebot ist, dem Deutschen gehorsam zu sein und ehrlich, fleißig und brav zu sein. Lesen halte ich nicht für erforderlich.” Aus einer Denkschrift Heinrich Himmlers über die Schulbildung der »nichtdeutschen« Bevölkerung des Ostens (Mai 1940) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 228

[202] “Meldung aus der Stadt Turck, 30. Oktober 1939: »[...] wurden eine Anzahl Juden in die Synagoge getrieben, mußten dort singend durch die Bänke kriechen, wobei sie ständig von den SS-Leuten mit Peitschen geschlagen wurden. Sie wurden dann gezwungen, die Hosen herunterzulassen, um auf das nackte Gesäß geschlagen zu werden. Ein Jude, der sich vor Angst in die Hosen gemacht hatte, wurde gezwungen, den Kot den anderen Juden ins Gesicht zu schmieren.«
Generaloberst Johannes Blaskowitz, Oberbefehls-haber Ost, Mitte November 1939 in einer Denkschrift an den »Führer« [inhaltlich festgehalten im Tagebuch von Hitlers Wehrmachtsadjutanten Gerhard Engel]: »Größte Besorgnis wegen illegaler Erschießungen, Festnahmen und Beschlagnahmungen, Sorgen um Disziplin der Truppe, die diese Dinge sehenden Auges erlebt; örtliche Absprachen mit SD und Gestapo ohne Erfolg, berufen sich auf Weisungen Reichsführung SS; Bitte, gesetzmäßige Zustände wiederherzustellen, vor allem Exekutionen nur bei rechtmäßigem Urteil durchführen zu lassen.« [Hitler reagierte schroff auf diese »kindliche Einstellung«; im Frühjahr 1940 wurde Blaskowitz an die Westfront versetzt.] General Walter Petzel, Wehrkreisbefehlshaber im Warthegau, 23. November 1939: »Fast in allen größeren Orten fanden durch die erwähnten Organisationen [SS und Polizei] öffentliche Erschießungen statt. Die Auswahl war dabei völlig verschieden und oft unverständlich, die Ausführung vielfach unwürdig. Verhaftungen waren fast immer von Plünderungen begleitet.« General Wilhelm Ulex, Oberbefehlshaber im Grenzabschnitt Süd, 2. Februar 1940: »Die sich gerade in letzter Zeit anhäufenden Gewalttaten [...] zeigen einen ganz unbegreiflichen Mangel menschlichen und sittlichen Empfindens, so daß man geradezu von Vertierung sprechen kann.« Blaskowitz, 6. Februar 1940: »Die Einstellung der Truppe zur SS und Polizei schwankt zwischen Abscheu und Haß. Jeder Soldat fühlt sich angewidert und abgestoßen durch diese Verbrechen, die in Polen[...] begangen werden.” Aus Protesten der Wehrmachtsführung gegen SS-Greuel in Polen (Oktober 1939 bis Februar 1940) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 212
“Es ist abwegig, einige 10.000 Juden und Polen, so wie es augenblicklich geschieht, abzuschlachten; denn damit werden angesichts der Masse der Bevölkerung weder die polnische Staatsidee totgeschlagen noch die Juden beseitigt. Im Gegenteil, die Art und Weise des Abschlachtens bringt größten Schaden mit sich, kompliziert die Probleme und macht sie viel gefährlicher, als sie bei überlegtem und zielbewußtem Handeln gewesen wären. Die Auswirkungen sind: a) Der feindlichen Propaganda wird ein Material geliefert, wie es wirksamer in der ganzen Welt nicht gedacht werden kann. Was die Auslandssender bisher gebracht haben, ist nur ein winziger Bruchteilvon dem, was in Wirklichkeit geschehen ist. Es muß damit gerechnet werden, daß das Geschrei des Auslandes stetig zunimmt und größten politischen Schaden verursacht, zumal die Scheußlichkeiten tatsächlich geschehen sind und durch nichts widerlegt werden können [...]d) Der schlimmste Schaden jedoch, der dem deutschen Volkskörper aus den augenblicklichen Zuständen erwachsen wird, ist die maßlose Verrohung und sittliche Verkommenheit, die sich in kürzester Zeit unter wertvollem deutschen Menschenmaterial wie eine Seuche ausbreiten wird [...] Es besteht kein Zweifel, daß die polnische Bevölkerung, die alle diese Verbrechen wehrlos mit ansehen muß oder durch sie selbst betroffen und zur Verzweiflung getrieben, jede Aufruhr- und Rachebewegung fanatisch unterstützen wird. Weite Kreise, die niemals an einen Aufstand gedacht haben, werden jede Möglichkeit hierzu ausnützen und ihr als entschlossene Kämpfer zuströmen. Besonders die zahlreiche kleinbäuerliche Bevölkerung, die bei vernünftiger Behandlung und sachgemäßer deutscher Verwaltung ruhig und zufrieden für uns gearbeitet hätte, wird sozusagen mit Gewalt ins feindliche Lager getrieben.” Aus Anmerkungen des Oberbefehlshabers Ost, Johannes von Blaskowitz, über Greueltaten in Polen (6. Februar 1940) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 223

[203] “Over één kwestie lees ik echter nauwelijks iets: de enthousiaste steun die de Duitsers in Letland en Litouwen kregen bij hun acties tegen de joden. Die morbide geestdrift had alles te maken met de bloedige cyclus van revolutie en contrarevolutie, waarin de mensen hier al decennialang verwikkeld waren. De joodse inwoners - soms communist, soms kapitalist - waren daarvoor ideale zondebokken. In de kern herhaalde zich hier hetzelfde patroon als in Wenen. 'De jood sprak Duits en was soms meer Duits dan de Duitser,' schrijft Modris Eksteins in zijn indrukwekkende persoonlijke geschiedenis van de Baltischestaten.'De jood sprak ook Russisch en kon, opnieuw, een betere vertegenwoordiger zijn van de Russische cultuur dan de Rus. De jood was een stedeling, een kosmopoliet. De jood was van alles, maar in de ogen van veel Letten gevangen in een stemming van groeiende paranoia en ruw nationalisme, vertegenwoordigde hij alles wat vreemd was, alles wat gevaarlijk was.' Zodra de sovjets zich in de zomer van 1941 terugtrokken keerde de bevolking van Letland en Litouwen zich dan ook tegen de joden. De vorig jaar verschenen museumcatalogus heeft het enkel over Letse 'Zelfbeschermingstroepen' die 'strijd leverden met terugtrekkende eenheden van het sovjetleger' en met 'degenen die de sovjetmacht steunden'. 'Ze doodden ongeveer zesduizend sovjetpartijactivisten van verschillende nationaliteit en herkomst: Letten, Russen en joden.'
Wat gebeurde er in werkelijkheid? Op 29 juni 1941, nog voor de aankomst van de Gestapo en de speciale Duitse Einsatzkommandos, werden in de Letse stad Daugavpils alle mannelijke joden tussen de zestien en de vijftig jaar op het marktplein bijeengebracht. Meer dan duizend van hen werden vervolgens door de Letten zelf omgebracht. In Riga werden in de nacht van 1 op 2 juli overal joodse bezittingen geplunderd en joden vermoord. Op 4 juli, 's middags om twaalf uur, werden tientallen joodse families Die Greise Hor Shul, de grote synagoge van Riga, binnengedreven. In de kelders bivakkeerden nog eens zo'n driehonderd joodse vluchtelingen uit Litouwen. Letse nazi's sloten de deuren en staken het gebouw aan. Honderden joden werden levend verbrand. Bij de Oude
Joodse Begraafplaats gebeurde iets soortgelijks. Niets hierover in de catalogus van het Bezettingsmuseum. Die toont alleen een foto van de houten toren van de Sint-Petruskerk, die in die dagen bij schermutselingen rond Riga in brand werd geschoten, 'zoals ook een aanzienlijk deel van de historische gebouwen in de oude stad'. Hieraan wordt toegevoegd dat de sovjetmachthebbers 'de bijzondere bedreiging van de joodse bevolking door de nationaal-socialisten' negeerden. Daarna, aldus de auteurs, probeerden de Duitse bezetters bewust een aantal 'makkelijk te beïnvloeden Letten' in te zetten bij de terreur onder de burgerbevolking.
Opnieuw: wat was de werkelijkheid? Het percentage overlevenden van de Holocaust is in Letland het laagste van heel Europa: 1,9 procent. Toen de Duitse veldpredikant Walter S. op zondag 6 juli 1941 in het Oost-Letse stadje Rezekne aankwam, was de hele bevolking uitgelopen voor een begrafenisdienst van zesentwintig slachtoffers van de sovjetterreur. Ze waren kort daarvoor aangetroffen in een massagraf. Walter S. werd direct ingeschakeld bij de schriftlezing en las, zoals hij zijn vrouw schreef, Openbaringen 21:4('... en Hij zal alle tranen van hun ogen afwissen, en de dood zal niet meer zijn, noch rouw, noch geklaag, noch moeite zal er meer zijn').
Direct na de kerkdienst begonnen de Letten met moorden. 'De joden, die in de hele kwestie aan de-touwtjes hadden getrokken, werden doodgeslagen, waar men ze maar vond,' schreef de dominee die avond aan zijn vrouw. 'Ze werden eenvoudig neergeslagen, als het niet anders kon, met - alleen maar een spade'. Hij zag hoe joden de lege massagraven werden binnen gedreven en daar overhoop werden geschoten. Ook beschreef hij hoe sommigen de rivier in vluchtten en daar met revolvers en karabijnen werden afgemaakt. Predikant S. had overigens liever gezien dat het geheel wat ordentelijker was verlopen. 'Tegen de muur zetten, daar was iedereen het wel over eens. Maar niet dit doden in het wilde weg.'
Waren er anderen? Ja. In een klein joods museum in Vilnius aan- schouwde ik in de Galerij der Rechtvaardigen de portretten van de paar helden die, ondanks alle risico's, joodse gezinnen hadden beschermd en verborgen. Het waren eenvoudige gezichten, soms mooi, soms dik en goedig, altijd gewoon: boeren, houtvesters, spoorarbeiders, zorgzame buurvrouwen, eerlijke en moedige mensen.[…] In Letland werden tijdens de Tweede Wereldoorlog zeventigduizend joden vermoord, van wie dertigduizend al in de zomer en het najaar van 1941. In Litouwen werden vrijwel alle tweehonderdduizend joden omgebracht. (In Estland woonden slechts vijfduizend joden, de meerderheid wist naar de Sovjet-Unie te ontkomen.) Een Duitse officier betitelde in zijn officiële verslag de haat van de boeren jegens de joden als 'monsterlijk'. Ze hadden, zo schreef hij op 16 augustus 1941, 'veel van het vuile werk al gedaan' voordat de Duitsers tussenbeide konden komen. […] De Holocaust was hier een geestesgesteldheid, voordat het beleid van nazi's werd.' in: Mak, G., In Europa. Reizen door de twintigste eeuw, Amsterdam Antwerpen, 2004 (Uitgeverij Atlas) p.199-20

[204] “Dieses Vorfeld Asiens erobern wir jetzt. Was an gutem Blut überhaupt auf der Welt vorhanden ist, an germanischem Blut, das haben wir zusammenzuholen. Wir werden die Volksdeutschen heimführen: die Germanen werden sich, ob sie wollen oder nicht, ob sie es einsehen oder nicht, zu diesem Reich bekennen müssen, aus dem Zwang des geschichtlichen Gesetzes heraus, aus dem Zwang des Blutes heraus. Jedes gute Blut – und das ist der erste Grundsatz, den Sie sich merken müssen –, das Sie irgendwo im Osten treffen, können Sie entweder gewinnen, oder Sie müssen es totschlagen. Es auf der anderen Seite zu lassen, damit dort morgen wieder ein Führer ersteht, kleinen, großen oder mittleren Formats, das wäre ein Verbrechen an uns selbst, denn letzten Endes besiegen kann uns nur unser eigenes Blut oder – wollen wir es hier in Rußland anders ausdrücken – die Früchte, die Errungenschaften unseres eigenen Blutes [...]
Die Gesamtlinie ist absolut die: Wir haben diesem Volk keine Kultur zu bringen. Ich kann Ihnen wörtlich nur das wiederholen, was der Führer wünscht. Es genügt, 1. wenn die Kinder in der Schule die Verkehrszeichen lernen, damit sie uns nicht in die Autos laufen, 2. wenn sie das kleine Einmaleins bis 25 lernen, damit sie so weit zählen können, und 3. wenn sie noch ihren Namen schreiben können: Mehr ist nicht nötig [...]
Das 3. Problem: Grund und Boden für die Men-schen! In diesen 20 Jahren haben wir zu besiedeln die heutigen deutschen Ostprovinzen, von Ostpreußen herunter bis Oberschlesien, das gesamte Generalgouvernement; wir haben einzudeutschen und zu besiedeln Weißruthenien, Estland, Lettland, Litauen, Ingermanland und die Krim. In den anderen Gebieten werden [...] so, wie wir es hier anfangen, entlang den Marschstraßen, an denen unsere Autobahnen, Eisenbahnen, Flugplätze liegen, geschützt durch unsere Garnison, kleine Städte von 15 – 20.000 Einwohnern entstehen und im Umkreis von 10 km deutsche Dörfer, so daß sie immer in deutsches Leben eingebettet sind mit dem kulturellen Mittelpunkt in der Stadt.
Diese Siedlungsperlen, die wir hier bis zum Don und zur Wolga – und ich hoffe bis zum Ural – vortreiben, werden eines Tages, eines Jahres und im Laufe einer Generation immer mehr Schichten ansetzen müssen durch den ewig jungen Nachwuchs des germanischen Blutes. Dieser germanische Osten bis zum Ural muß, und dafür arbeiten wir hier als SS-Männer in unseren Gedanken, unserem Leben und Erziehen, wie unsere Kameraden draußen in ihrem Vorsterben dafür kämp- fen, die Pflanzstätte des germanischen Blutes sein, damit dann in 4 bis 500 Jahren, wenn das Schicksal Europas bis zu einer Auseinandersetzung zwischenden Kontinenten so lange Zeit läßt, statt 120 Millionen 5 – 600 Millionen Germanen vorhanden sind.Hier können sie geboren werden, können sie wachsen als Bauern, hier kann das Volk stark werden! Wir haben dann ein bäuerliches Volk in einem vernünftigen Verhältnis von Stadt und Land, eine Weite vonLand, in der sich der Germane entwickeln kann, ohne Spießbürger zu werden wie in Klein-Deutschland.”
Aus einer Rede Himmlers in seiner Feldkommandantur beim ukrainischen Shitomir über den künftigen »germanischen Osten« (16. September 1942) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 114

[205] Vgl. Aly, G., Heim, S., Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung, Frankfurt am Main 2004 (Fischer Taschenbuch Verlag)

[206] “Ein Grundsatz muß für den SS-Mann absolut gelten: Ehrlich, anständig, treu und kameradschaftlich haben wir zu Angehörigen unseres eigenen Blutes zu sein und zu sonst niemandem. Wie es den Russen geht, wie es den Tschechen geht, ist mir total gleichgültig. Das, was in den Völkern an gutem Blut unserer Art vorhanden ist, werden wir uns holen, indem wir ihnen, wenn notwendig, die Kinder rauben und sie bei uns großziehen. Ob die anderen Völker in Wohlstand leben oder ob sie verrecken vor Hunger, das interessiert mich nur soweit, als wir sie als Sklaven für unsere Kultur brauchen, anders interessiert mich das nicht. Ob bei dem Bau eines Panzergrabens 10.000 russische Weiber an Entkräftung umfallen oder nicht, interessiert mich nur insoweit, als der Panzergraben für Deutschland fertig wird. Wir werden niemals roh und herzlos sein, wo es nicht sein muß; das ist klar. WirDeutsche, die wir als einzige auf der Welt eine anständige Einstellung zum Tier haben, werden ja auchzu diesen Menschentieren eine anständige Einstellung einnehmen, denn es ist ein Verbrechen gegen unser eigenes Blut, uns um sie Sorge zu machen und ihnen Ideale zu bringen, damit unsere Söhne und Enkel es noch schwerer haben mit ihnen. Wenn mir einer kommt und sagt: »Ich kann mit den Kindern oder den Frauen den Panzergraben nicht bauen. Das ist unmenschlich, denn dann sterben sie daran«, – dann muß ich sagen: »Du bist ein Mörder an deinem eigenen Blut, denn, wenn der Panzergraben nicht gebaut wird, dann sterben deutsche Soldaten, und das sind Söhne deutscher Mütter. Das ist unser Blut.« Das ist das, was ich dieser SS einimpfen möchte und – wie ich glaube – eingeimpft habe, als eines der heiligsten Gesetze der Zukunft: Unsere Sorge, unsere Pflicht ist unser Volk und unser Blut; dafür haben wir zu sorgen und zu denken, zu arbeiten und zu kämpfen, und für nichts anderes. Alles andere kann uns gleichgültig sein. Ich wünsche, daß die SS mit dieser Einstellung dem Problem aller fremden, nichtgermanischen Völker gegenübertritt, vor allem den Russen. Alles andere ist Seifenschaum.”Aus einer Rede Himmlers vor SS-Gruppenführern in Posen über die absolute Brutalisierung des Vorgehens gegen nichtgermanische »Menschentiere« (4. Oktober 1943) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr 351

[207] Vgl.het werk van Kertész die als veertienjarige jongen naar Auschwitz wordt getransporteerd vanuit Hongarije in 1944 in:
Kertész, Imre, Onbepaald door het lot. Drie romans, Amsterdam 2009 (De Bezige Bij)
Kertész, Imre, De verbannen taal, Amsterdam 2005 (De Bezige Bij)

[208] Endgültige Vernichtung, Judenfrei

Aus einem Bericht der überwiegend aus Angehörigen der Waffen-SS bestehenden Einsatzgruppe A über Massenmorde in der Sowjetunion per 15. Oktober 1941
Übersicht über die Zahl der bisher durchgeführten Exekutionen

	Juden	Kommu-nisten	zusammen
Litauen	80.311	860	81.171
Lettland	30.025	1.843	31.868
Estland	474	684	1.158
Weißruthenien	7.620	–	7.620
	118.430	3.387	121.817

Dazu kommen:
In Litauen und Lettland durch Pogrome beseitigte Juden 5.500

Im altruss. Raum exekutierte Juden, Kommunisten u. Partisanen 2.000
Geisteskranke 748

130.063
Aus einem Bericht der überwiegend aus Angehörigen der Waffen-SS bestehenden Einsatzgruppe A über Massenmorde in der Sowjetunion per 15. Oktober 1941 in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 273
Aus der sogenannten Ereignismeldung UdSSR Nr. 128 der Einsatzgruppe C über Massenexekutionen (ab November 1941)

"Was die eigentliche Exekutive anbelangt, so sind von den Kommandos der Einsatzgruppe bisher etwa 80.000 Personen liquidiert worden.
Darunter befinden sich etwa 8.000 Personen, denen aufgrund von Ermittlungen eine deutschfeindliche oder bolschewistische Tätigkeit nachgewiesen werden konnte. Der verbleibende Rest ist aufgrund von Vergeltungsmaßnahmen erledigt worden.
Mehrere Vergeltungsmaßnahmen wurden im Rahmen von Großaktionen durchgeführt. Die größte dieser Aktionen fand unmittelbar nach der Einnahme Kiews statt; es wurden hierzu ausschließlich Juden mit ihrer gesamten Familie verwandt.
Die sich bei Durchführung einer solchen Großak-tion ergebenden Schwierigkeiten – vor allem hinsichtlich der Erfassung – wurden in Kiew dadurch überwunden, daß durch Maueranschlag die jüdische Bevölkerung zur Umsiedlung aufgefordert worden war. Obwohl man zunächst nur mit einer Beteiligung von etwa 3.000 bis 6.000 Juden gerechnet hatte, fanden sich über 30.000 Juden ein, die infolge einer überaus geschickten Aktion bis unmittelbar vor der Exekution noch an ihre Umsiedlung glaubten.
Wenn auch bis jetzt auf diese Weise insgesamt etwa 75.000 Juden liquidiert worden sind, so besteht doch schon heute Klarheit darüber, daß damit eine Lösung des Judenproblems nicht möglich sein wird. Es ist zwar gelungen, vor allem in kleineren Städten und auch in den Dörfern eine restlose Bereinigung des Judenproblems herbeizuführen; in größeren Städten dagegen wird immer die Beobachtung gemacht, daß nach einer solchen Exekution zwar sämtliche Juden verschwunden sind, kehrt aber alsdann nach einer bestimmten Frist ein Kommando nochmals zurück, so wird immer wieder eine Anzahl von Juden festgestellt, die ganz erheblich die Zahl der exekutierten Juden übersteigt." Aus der sogenannten Ereignismeldung UdSSR Nr. 128 der Einsatzgruppe C über Massenexekutionen (ab November 1941) in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 277
Vgl ook: Gilbert, Endlösung. Die Vertreibung und Vernichtung der Juden. Ein Atlas, Reinbeck bei Hamburg 1982 (Rowohlt)
Schoenberner, G., Der Gelbe Stern. Die Judenverfolgung in Europa 1933-1945, München 1978 (C. Bertelsmann Verlag)
Pliakov, L., Wulf, J., Das Dritte Reich und die Juden. Dokumente und Berichte, Berlin 1989 (Fourier)
[209] Vgl. Desbois, P., Holocaust door kogels. Op zoek naar ooggetuigen en sporen van de massamoord in Oekraïne, 2009 (Uitgeverij Verbum) zie ook: Mendelsohn, D., Verloren. Op zoek naar zes van de zes miljoen, Amsterdam Antwerpen 2006 (Arbeiderspers) p. 233 e.v.
[210] http://www.dianamarahenry.com/natzweiler-struthof/NatzweilerStruthoftheGasChamber.htm

[211] Uit een brief die op dit proces werd voorgelezen: »Betr.: Sicherstellung der Schädel von jüdisch-bolschewistischen Kommissaren zu wissenschaftlichen Forschungen in der Reichsuniversität Straßburg.

Nahezu von allen Rassen und Völkern sind umfangreiche Schädelsammlungen vorhanden. Nur von den Juden stehen der Wissenschaft so wenig Schädel zur Verfügung, daß ihre Bearbeitung keine gesicherten Ergebnisse zuläßt. Der Krieg im Osten bietet uns jetzt Gelegenheit, diesem Mangel abzuhelfen. In den jüdisch-bolschewistischen Kommissaren, die ein widerliches aber charakteristisches Untermenschentum verkörpern, haben wir die Möglichkeit, ein greifbares wissenschaftliches Dokument zu erwerben, indem wir uns ihre Schädel sichern.

Die praktische Durchführung der reibungslosen Beschaffung und Sicherstellung dieses Schädelmaterials geschieht am zweckmäßigsten in Form einer Anweisung an die Wehrmacht, sämtliche jüdisch-bolschewistischen Kommissare in Zukunft lebend sofort der Feldpolizei zu übergeben. Die Feldpolizei wiederum erhält Sonderanweisung, einer bestimmten Stelle laufend den Bestand und Aufenthaltsort dieser gefangenen Juden zu melden und sie bis zum Eintreffen eines besonderen Beauftragten wohl zu behüten. Der zur Sicherstellung des Materials Beauftragte (ein der Wehrmacht oder sogar der Feldpolizei angehörender Jungarzt oder Medizinstudent, ausgerüstet mit einem Pkw nebst Fahrer) hat eine vorher festgelegte Reihe photographischer Aufnahmen und anthropologischer Messungen zu machen und, soweit möglich, Herkunft, Geburtsdaten und andere Personalangaben festzustellen. Nach dem danach herbeigeführten Tode des Juden, dessen Kopf nicht verletzt werden darf, trennt er den Kopf vom Rumpf und sendet ihn, in eine Konservierungsflüssigkeit gebettet, in eigens zu diesem Zweck geschaffenen und gut verschließbaren Blechbehältern zum Bestimmungsort. An Hand der Lichtbildaufnahmen, der Maße und sonstigen Angaben des Kopfes und schließlich des Schädels können dort nun die vergleichenden anatomischen Forschungen, die Forschungen über Rassenzugehörigkeit, über pathologische Erscheinungen der Schädelform, über Gehirnform und -größe und über vieles andere mehr beginnen.

Für die Aufbewahrung und die Erforschung des so gewonnenen Schädelmaterials wäre die neue Reichsuniversität Straßburg ihrer Bestimmung und ihrer Aufgabe gemäß die geeignetste Stätte.«in:
Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem internationalen Militärgerichtshof Nürnberg 14 november 1945 - 1 oktober 1946, 24 Bd., Nürnberg 1947 (Delphin) deel XX p. 565- 566
Vgl. de tekst van de brieven in: Poliakov, L., Wulf, J., Das Dritte Reich und die Juden. Dokumente und Berichte, Berlin 1989 (Fourier) p. 378-380

[212] zie: Der Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem internationalen Militärgerichtshof Nürnberg 14 november 1945 - 1 oktober 1946, 24 Bd., Nürnberg 1947 (Delphin) deel XX p. 565- 576
Vgl. ook Lifton, R.J., Nazidokters. De psychologie van de rassenmoord in het Derde Rijk, Utrecht 1987 (Bruna) p. 304-306

[213] Vgl. Bucher, Rainer, Hitlers Theologie, Würzburg 2008 (Echter)
vgl. ook Burleigh, M., Heilige doelen. Religie en politiek van de Europese dictators tot Al Qaida, A'dam 2007 (De Bezige Bij) p. 126-158 die hier uitgebreid voorbeelden aanhaalt.

[214] Vgl. Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag)
Muller, E., Dit woord van leegte. Beschouwingen over Robert Antelme, De menselijke soort. Doctoraalscriptie wijsgerige ethiek Faculteit der Filosofie Radboud Universiteit Nijmegen juni 2005

[215] Vgl. Blatman, Daniel, Die Todesmärsche 1944/45. Das letzte Kapitel des nationalsozialistischen Massenmords, Reinbeck bei Hamburg 2011 (Rowohlt)

[216] Malaparte, Curzio, Kaputt, Amsterdam, Antwerpen 2007 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 602

[217] Malaparte, Curzio, Kaputt, Amsterdam, Antwerpen 2007 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 119-120

[218] Vgl. Schlesak, D., De apotheker van Auschwitz, Amsterdam Antwerpen 2010 (de Arbeiderspers)

[219] Mak, G., In Europa. Reizen door de twintigste eeuw, Amsterdam Antwerpen, 2004 (Uitgeverij Atlas) p. 569

[220] Armando, De straat en het struikgewas, Amsterdam 1992 (De Bezige Bij) p. 48

[221] Vgl. Schillebeeckx, Edward, Gerechtigheid en liefde - genade en bevrijding, Bloemendaal 1977 p. 755-756
Vgl. Schillebeeckx, Edward, Jezus het verhaal van een levende, Bloemendaal 1980 p. 509-510

[222] Schillebeeckx, Edward, Jezus het verhaal van een levende, Bloemendaal 1980 p. 510

[223] Schillebeeckx, Edward, Jezus het verhaal van een levende, Bloemendaal 1980 p. 510

[224] Vgl. Millet, K., Entmenschlicht. Versuch über die Folter, Hamburg 1993 (Junius)
Rauter, E.A., Folter in Geschichte und Gegenwart von Nero bis Pinochet, Frankfurt am Main 1988 (Eichborn Verlag)
Reemtsma, J.P. (Hg.), Folter. Zur Analyse eines Herrschatsmittels, Hamburg 1991 (Junius)
Stöckle, F., Bis er gesteht Folter und Rechtsprechung, Würzburg 1984 (Arena)
Villeneuve, R., Grausamkeit und Sexualität, Berlin 1988 (Rixdorfer Verlagsanstalt)
Verhoeven, C., Folteren om bestwil, Baarn 1977

[225] Vgl. Gertner, H., (Hrsg.), Geschichte der Märtyrer. Verfolgt für den Glauben, Schafenburg 1984 (Pattloch-Verlag)

[226] Vgl. Canetti, E., Masse und Macht, Frankfurt am Main 1982 (Fischer)

[227] Vgl. Fromm, E., Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbeck bei Hamburg 1985 (Rowohlt)

[228] Vgl. Hert standaardwerk Roquebert, M., L'Épopéé Cathare 2006-2007, (Perrin) 5 bd.

[229] Vgl. Wils, Jean-Pierre, Sacraal geweld, Assen 2004 (Koninklijke van Gorcum) p. 35-38

[230] Vgl. Kampmann, W., Deutsche und Juden. Die Geschichte der Juden in Deutsland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, Frankfurt am Main 1981 (Fischer)
Bezirksgruppe Speyer des Historischen Vereinz der Pfalz, Geschichte der Juden in Speyer, Speyer 1990
Cluse, Ch., (Hrsg.), Europas Juden im Mittelalter. Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.25. Okotober 2002, Trier 2004 Kliomedia)
Heinrich Graetz, Geschichte der Juden, Digitale Bibliotheek Berlin 2004 (Directmedia)

[231] Vgl. Lea, H.C., De inquisitie in de Middeleeuwen, 1986 (Aula Spectrum)

[232] Vgl. Hexen. Analysen, Quelen, Dokumente, Berlin 2004 (Directmedia)

[233] Waterboarding, iemand met een doek zijn gezicht afbinden en voortdurend water hierover gieten zodat het gevoel ontstaat te verdrinken, dat onlangs weer in het nieuws kwam als vorm van marteling bij verhoormethoden in Irak is ouder. De Nederlanders maakten er al gebruik van in Indonesië in de 17e eeuw op Ambon (Zwartboek van Nederland overzee, Ewald Vanvugt, p.71, 2002. A True Relation of the Unjust, Cruel and Barbarous Proceedings against the English at Amboyna (1624), geciteerd in Milton, Giles, Nathaniel's Nutmeg: How One Man's Courage Changed the Course of History (Spectre, 1999, 328); gemoderniseerde spelling. Variaties ook geciteerd in Keay, John, The Honourable Company: A History of the English East India Company (HarperCollins, 1993, 49); en Kerrigan, Michael, The Instruments of Torture (Spellmount, 2001, 85). Wikipedia)

[234] Vgl. Nunca Mas (Never Again). A Report by Argentina's National Commission on Disappeared People, London Boston 1986 (Faber and Faber) p. 248-252 Berucht is in dit geval de aalmoezenier Von Wernich die bij verschillende ondervragingen betrokken was. p.294-300 over de artsen in een militair ziekenhuis die assisteerden bij de bevalling om de kinderen van de (gevangen) vrouwen naderhand ter beschikking te stellen aan (veelal) militaire gezinnen zonder kinderen.
Vgl. ook Lifton, R.J., Nazidokters. De psychologie van de rassenmoord in het Derde Rijk, Utrecht 1987 (Bruna) p. XVI die talloze voorbeelden noemt.

[235] Vgl. Verhoeven, C., Folteren om bestwil, Baarn 1977 p. 9: "Uit vrijwel alle landen komen van tijd tot tijd betrouw- bare berichten over gevangenen, vooral politieke dissidenten, die bij verhoren gefolterd worden. Dat wil zeggen: zij worden niet bij hun arrestatie mishandeld omdat zij verzet bieden, zij worden ook niet vanuit een grote en persoonlijke woede geslagen, geschopt of gestoken, maar in koelen bloede, systematisch en uit naam van een bewind gekweld en getreiterd, niet bij wijze van straf voor hun daden, maar met de bedoeling hun gedachten te beïnvloeden. Het gaat daarbij niet direct om hun leven, maar om hun geheim of om het feit dat zij zich niet conformeren. De foltering moet hen gelijkschakelen. Door deze ideologische achtergrond verschilt zij van de martelpraktijken uit vroeger tijden die als voorproefje van een dreigende executie het verhoor vergezelden en bekentenissen of gegevens afdwongen bv. van Romeinse slaven, maar geen politiek middel waren. In het moderne beulswerk lijkt het sadistisch vakmanschap nog versterkt te worden door een ideologische en politieke overtuiging."

[236] Verhoeven, C., Folteren om bestwil, Baarn 1977 p. 10-14

[237] Vgl. Korovessis, P., The Method. A Personal Account of the Torture in Greece, London 1970

[238] Vgl. Dassin, J., (ed.), Torture in Brazil. A report by the Archdiocese of Sao Paulo, New York 1985 (Vintage Books)
Nunca Mas (Never Again). A Report by Argentina's National Commission on Disappeared People, London Boston 1986 (Faber and faber)

[239] Vgl. Keller, Gustav, Amnesty International, Die Psychologie der Folter. Die Psyche der Folterer. die Psycho-folter. Die Psyche der Gefolteren, Frankfurt am Main 1981 (Fischer)

[240] Vgl. Guest, I., De vuile oorlog. De Argentijnse Junta en de mensenrechten, Haarlem 1990 (H.J.W. Becht)
Mellor, A., La Torture. Son Histoire, son Abolition, sa Réapparition au XXe Siècle, Paris 1949
Ruthven, M., Torture. The Grand Conspiracy, London 1978
Schue, H., Torture, in: Philosophy of publics affairs 1978, Vol 7, 12 p. 124-143
Stover, E., Nightingale, E.O. (Ed)., The Breaking of Bodies and Minds. Torture, Psychiatric Abuse and the Health Professions, New York 1985
Korovessis, P., The Method. A Personal Account of the Torture in Greece, London 19
Valdés, H., Dagboek uit een Chileens concentratiekamp, Amsterdam 1976, (Kitische Biblioteek van Gennep)

[241] Vgl. Alves, R.A., Protestantism and Repression. A Brazilian Case Study, New York 1985
Alves, M.H.M., State and Opposition in Military Brazil, Austin 1985

[242] Verhoeven, C., Folteren om bestwil, Baarn 1977 p. 14-15

[243] Verhoeven, C., Folteren om bestwil, Baarn 1977 p. 15

[244] Vgl. Verhoeven, C., Folteren om bestwil, Baarn 1977 p. 17-18: "De veronderstelling waarvan ik in het volgende uitga of het standpunt, waartoe ik mij beperk, is, zoals al gezegd, dat de folteraar een vertegenwoordiger is van het systeem en van de cultuur waarin hij leeft. Hij moet de lekken daarvan dichten. Zijn persoonlijke sadistische trekken doen evenmin ter zake als zijn vindingrijkheid op technisch of psychologisch gebied. Een consequentie van deze keuze is, dat hij niet beschouwd wordt als een afwijkende eenling die toevallig onder een bepaald regiem de kans krijgt zijn afwijkingen bot te vieren - al zal dat vaak genoeg voorkomen -, maar als normale vertegenwoordiger van zijn civilisatie. Hij is uitvoerder van officiële bedoelingen en steunt daarbij op gangbare zekerheden. De kleur van die bedoelingen, hun links of rechts karakter, is van minder belang dan de hevigheid waarmee zij doorgezet worden en het fanatisme waarmee alles daaraan ondergeschikt gemaakt wordt.
Een verdere consequentie van deze veronderstelling is, dat aan die bedoelingen niet a priori een misdadig karakter toegekend kan worden. Hun hevigheid en het fanatisme waartoe zij leiden is eerder te verklaren uit strenge, veeleisende idealen dan uit cynisme of een criminele instelling. Folteren kan beschouwd worden als een zeer ontaarde vorm van verkondiging en dit gebeurt in de volgende beschouwingen. De belangrijkste vraag die zich daarbij voordoet en waarover dit boek verder gaat, is die naar de bronnen van zekerheid waarop de folteraar steunt of: naar de kenleer van de beul. De vraag is waar folteraar - en slachtoffer - de enorme zekerheid vandaan halen die hen in staat stelt het uiterste te doen en het uiterste te ondergaan. Hoeveel zekerheid is er - afgezien van alle perversie - nodig om iemand te pijnigen ter wille van een inzicht of zich te laten pijnigen ter wille van een geheim of een overtuiging?
Achtereenvolgens zullen drie bronnen besproken worden. De eerste zekerheid is het geloof in de universele geldigheid van de eigen intellectuele constructies; de tweede houdt verband met de noodlottige illusie van te programmeren voorlopigheid, het geloof in een negatieve fase als doorgangsstadium naar een betere toekomst; de derde zekerheid is een produkt van de verhouding tussen meester en leerling: zij neemt de vorm aan van dogmatisme.. Aan elk van die zekerheden is een hoofdstuk gewijd; dit wordt telkens gevolgd door twee uitweidingen die niet expliciet over folteren handelen, maar over zekerheden en vanzelfsprekendheden in onze cultuur die parallel lopen met die van de folteraar zonder als misdadig ontmaskerd te worden. Voor een deel danken zij hun onschuld hieraan, dat zij alleen op geduldig papier uitgesproken worden."

[245] Vgl. http://nl.wikipedia.org/wiki/As_van_het_kwaad: “As van het kwaad (Engels: Axis of Evil) is de kwalificatie die de regering van de VS sinds 29-01-200 geeft aan landen waarvan de regering zich in de ogen van de VS schuldig maakt aan het beschermen van het terrorisme De term werd voor het eerst door George W. Busch gebruikt in zijn State of the Union -toespraak. De term is bedacht door een tekstschrijver van Busch, David Frumdie aanvankelijk de woorden "as van de haat" voor ogen had. Het woord as is een verwijzing naar de asmogendheden uit Wereldoorlog Twee. De kwalificatie gold aanvankelijk voor de volgende landen: Irak, Iran en Noord Korea. 6 mei 2002 voegde John R. Bolton er de volgende landen aan toe: Cuba, Libië en Syrië. Irak werd in 2003 door de Verenigde Staten binnengevallen en wordt sindsdien niet meer tot de 'as' gerekend. In 2003 stopte Libië met hun massavernietigingswapensprogramma en verbeterde Gaddafi Libiës relatie met het westen en nu wordt Libië ook niet meer tot de 'as' gerekend. Critici menen dat "as van het kwaad" een misleidende term is, omdat de as-mogenheden in de Tweede Wereldoorlog bondgenoten waren, terwijl dat bij de landen uit de as van het kwaad niet (of niet bewezen) het geval is. Iran en Irak hebben zelfs acht jaar lang oorlog tegen elkaar gevoerd.”

[246] Vgl. Perlmutter, Amos, Modern Authoritarianism. A Comparative Institutional Analysis, New Haven London 1981 (Yale University Press)

[247] Vgl. o.a. Alegria, Ciro, Die hungrigen Hunde. Roman, Frankfurt am Main 1981 (Suhrkamp)
Arguedas, José Maria, Die tiefen Flüsse. Roman, Frankfurt am Main 1980 (Suhrkamp)
Arguedas, José Maria, Bloedfeest Yawar fiesta. Roman, Amsterdam 1983 (Meulenhof)
Arlt, Roberto, Die sieben Irren. Roman, Frankfurt am Main 19 (Suhrkamp)
Scorza, Manuel, Garabombo, der Unsichtbare. Roman, Frankfurt am Main 1981 (Suhrkamp)
Scorza, Manuel, Trommelwirble für Rancas. Eine Ballade..., Frankfurt am Main 1984 (Suhrkamp)
Roa Bastos, Augusto, Menschensohn. Roman, München Wien 1991 (Carl Hanser Verlag)

[248] Er zijn ook Nederlandse invullingen van het begrip nationale veiligheid: http://www.clingendael.nl/publications/2006/20060000_cscp_chapter_haas.pdf en http://www.regionaalcrisisplan.nl/bestanden/file32028243.pdf

[249] http://users.skynet.be/Guatemala.RenVr/artikels/art8/art8.html Ik citeer slechts een deel:
“In Augustus 2005 verbleef de theoloog José Comblin in Rosario, Argentinië. Hij werd uitgenodigd door de “De Oecumenische Leerstoel voor een Nieuwe wereld” – Cátedra Ecuménica Mundo Nuevo - (CEMN) Hierbij het interview dat Lucas Almeda met hem had:
CEMN: Hoe ziet u nu in deze tijd van intense pogingen tot democratisering in Latijns Amerika, de doctrine van de nationale veiligheid ?
JOSE COMBLIN : Er is een radicale omzwaai geweest in de doctrine van de VS. De doctrine van de nationale veiligheid was het antwoord op de situatie van de koude oorlog tegen het communisme .President Bush definieerde en lanceerde een nieuwe doctrine: het concept van de oorlog tegen het terrorisme . Geen veiligheid zonder een oorlog, geen koude maar een warme oorlog. De doctrine formuleert dat de VS het terrorisme zullen aanvallen en wreken, niet alleen op het grondgebied van de VS zelf, maar evengoed in alle landen van de wereld. De terroristen kunnen zich in elk land bevinden. Speciaal zullen de VS ingrijpen met militaire macht in de landen die terroristen herbergen en een toevlucht verschaffen: deze zijn de kern van het terrorisme. Alle regeringen van de wereld zijn opgeroepen deel te nemen aan deze open oorlog tegen het terrorisme. Bush proclameerde deze oorlog als de prioriteit van zijn regering. Hij wil de geschiedenis ingaan als de president die de oorlog tegen het terrorisme lanceerde en uitvoerde. Voor Zuid Amerika is de eerste stap de oprichting van een militaire uitvalsbasis in Paraguay, op de grens met Argentinië. Van uit deze basis zal de strijd tegen het terrorisme worden georganiseerd. Het concept “ terrorisme “ is zo wijd en onbepaald dat al wat de VS niet bevalt als terrorisme kan worden bestempeld .
[…] CEMN: Op welke manier zitten we opnieuw gevangen in het huidige machtsspel op wereldvlak?
JC : Er zijn twee processen aan de gang. Het eerste ontwikkelde zich na de val van de URSS. Het was de tijd dat de multinationals vele nationale bedrijven opkochten en zo machtsposities veroverden in de verschillende naties. Het Internationaal Muntfonds (IMF) hielp dank zij het betalen van de buitenlandse schuld en kon zo een constante druk uitoefenen op de regeringen. Bijvoorbeeld: de verovering van de landbouw door MONSANTO. Andere voorbeelden: het opkopen van het hele telefoonsysteem door Spanjaarden en het beslag leggen op de mijnen door de Amerikaanse bedrijven. Er zijn nog vele andere elementen die de economie afhankelijk maken van de multinationals. Een belangrijk element is daarbij ook het binnendringen in het culturele leven .Nog een ander: het permanent offensief om alle landen en volkeren het levensmodel van de VS op te dringen. En hierin is geen sprake van een welvaartsstaat: ieder moet instaan voor zijn eigen welzijn en welvaart, zijn gezondheid, de opvoeding en zijn basisbehoeften (geprivatiseerde gezondheid, opvoeding en studie, etc)
Het tweede proces begon na 11 september. De VS proberen hun concept “oorlog “ aan alle regeringen op te dringen en hun strijdmachten mee te sleuren in de strijd, in de oorlogen tegen het terrorisme.
Op dit moment zijn er twee terreinen met directe militaire ingrepen, Afghanistan en Irak. Andere oorlogen kunnen eventueel beginnen . De eerste daarvan is Iran. Anderzijds is oorlog evengoed een strijd voor informatie: namelijk het ontdekken van alle personen en organisaties die mogelijk aan het terrorisme kunnen meewerken. Dit veronderstelt een controle van alle staatsburgers en hun sociale relaties, hun communicatielijnen, etc. Alle landen zijn opgeroepen om mee te werken, zodat de VS ten slotte de persoonlijke kennisfiche hebben van alle wereldbewoners, van al hun sociale relaties en de piste van elk van de verdachten. Dit is moeilijk te verwezenlijken in zijn totaliteit, maar het systeem kan oneindig ontwikkeld worden, afhankelijk van de beschikbare bronnen.
[…]
José Comblin , Katholiek priester, geboren in Brussel , België in 1923 . Hij kwam naar Latijns Amerika , verbleef in Ecuador , onderwees Theologie in Chili van 1962 tot 1965 . Was later in Recife, Brazilië samen met don Helder Camera . Door de militaire dictatuur verbannen uit Brazilië in 1972, ging hij weer naar Chili , waar hij werkte aan de katholieke Universiteit , tot in 1981 een decreet van dictator Pinochet hem belette nog te blijven in het land . Zo belandde hij terug in Brazilië om er voort te werken .

[250] DE DOCTRINE VAN DE NATIONALE VEILIGHEID EN HAAR TOEPASSINGEN IN LATIJNS-AMERIKA - Nota's opgenomen tijdens de uiteenzetting die J. Comblin over dit onderwerp heeft gehouden voor Broederlijk Delen op 22.10.76 en voor C.I.D.S.E. op 4.11.76. in: Jrg. 2 nr. 4 p. 12-13 maart-april 1977 bron: http://users.skynet.be/cvhs/kering/karchief/jaarg2/jrg2txt/txt0204g.html

[251] “De doctrine over de "Nationale Veiligheid" is rond 1946 in de Verenigde Staten van Amerika ontstaan en vanuit de studie van Duitse documenten, die door het Amerikaanse leger werden meegebracht. Een essentiële pijler waarop de doctrine is gebouwd, is, wat men noemt, de "geopolitiek". Deze beschouwt het leven van personen, groepen en volkeren als een permanente strijd tussen de verschillende machtscentra. Hier wordt de beroemde formule van Von Clausewitz omgekeerd waarbij de volgende stelregel wordt gehuldigd: "de politiek is de voortzetting van de oorlog, zij het met andere midden".250 Het gaat hier om een "totale" oorlog, die een totale strategie vereist: deze oorlog mobiliseert dus zowel de burgers als de militairen en hij speelt zich af in de hele wereld. Vertrekkend van het begin van de koude oorlog, past men deze visie toe op de strijd tussen het communisme en de rest van de wereld, die onder Amerikaanse invloed staat en die "de vrije wereld" wordt genoemd. Die bevrijdingsstrijd wordt systematisch geïnterpreteerd als een weg die door het communisme is gekozen om zijn macht uit te breiden. In dit kader wordt Cuba als de proef op de som beschouwd. Volgens deze theorie moet voortaan de oorlog gevoerd worden tegen de "interne" vijand. Deze totale strategie omvat zowel de militaire wereld als de politiek en de economie, en vooral het psycho-sociale, de cultuur, de godsdienst, de ideologie.”
De Elites in de maatschappij in Latijns Amerika vervullen hierbij een rol: “Vermits een visie op mens en maatschappij wordt gehuldigd, die zeer dicht bij de "Action Française" staat en wezenlijk gericht is op de zogenaamde "elite", wordt alleen deze elite ingewijd en is zij alleen in staat het land te besturen overeenkomstig deze doctrine. Aan de massa wordt een andere ideologie aangeboden, die vooral op het gevoelen afgestemd is, zij is nationalistisch spiegelt materiële verbeteringen voor op lange termijn.
In de Verenigde Staten werd een "elite" gevormd van militairen in burger en van echte militairen in het "War College" en in de "Industrial Colleges of the Armed Forces", die in verschillende grote steden gevestigd zijn. Vervolgens wordt een reusachtige anti-subversieve oorlogsmachine op gang gebracht, die heel Latijns-Amerika moet bestrijken. Dit gebeurt o.m. vanuit het college van Panama, waar reeds 71.500 officieren gevormd werden, afkomstig van alle Latijns-Amerikaanse landen. Die school heeft reeds in verschillende landen onderafdelingen die de vorming "made in USA" nauwkeurig copiëren. Deze doctrine wordt evenzeer in Europa en Azië verspreid.”
De geheime politie neemt een sleutelrol in bij de verdediging van het land: “Volgens de interne logica van de algemene doctrine worden zij, die niet voor het systeem zijn, verdacht ervan er tegen te zijn. En ook dat zij de de vijand verborgen houden. Zij worden als verraders beschouwd, die objectief gezien, verbonden zijn met de communistische ondermijning, zelfs indien zij zich hier niet van bewust zijn. Het is immers in dit systeem niet mogelijk om neutraal te blijven.
Een dergelijke benadering geeft uiteraard veel aandacht aan het begrip "veiligheid" bewaakt door de geheime politie. Deze geheime politie is de nieuwe clerus van deze nieuwe inquisitie. Zij is de nieuwe elite, wiens zending voorgesteld wordt als een vaderlandslievend ideaal. Deze elite is belast met de "hoogste zending": het ontmaskeren van de totale vijand, die zich verborgen houdt. Bijgevolg beschikt deze geheime politie, die bezield is door een pseudo-mystiek, over buitengewone volmachten die slechts door haarzelf kunnen worden omschreven en beperkt. Zij staat boven de andere machtsinstanties. Zo begrijpt men o.m. de omvang die de praktijk van het folteren genomen heeft.
Een Internationale Academie van de Politie heeft gedurende jaren in de Verenigde Staten gefunctioneerd, totdat zij onlangs werd opgedoekt als gevolg van een schandaal dat aan het licht kwam, dank zij een reeks belangrijke onthullingen. Zo is men te weten gekomen dat er in die school geraffineerde ondervragingsmethoden werden onderwezen, die vervolmaakt werden met de hulp van geneesheren en psychologen.
De volkse bewegingen en de syndicaten worden gemanipuleerd en voelen zich voor een dilemma geplaatst: ofwel weigeren mee te werken met het regime en zo gedoemd zijn tot het verdwijnen, ofwel mee te werken en dus medeplichtig te zijn.
Dit systeem wordt steeds beter en breidt zich zonder ophouden verder uit. Tot in 1973 bestond het alleen in Brazilië, nadien was het de beurt aan Chili, Paraguay, Argentinië en weldra vallen Ecuador en Peru eraan ten prooi. Deze beide laatste landen zullen niet lang meer hun burgerregering kunnen houden.”
DE DOCTRINE VAN DE NATIONALE VEILIGHEID EN HAAR TOEPASSINGEN IN LATIJNS-AMERIKA - Nota's opgenomen tijdens de uiteenzetting die J. Comblin over dit onderwerp heeft gehouden voor Broederlijk Delen op 22.10.76 en voor C.I.D.S.E. op 4.11.76. in: Jrg. 2 nr. 4 p. 12-13 maart-april 1977 bron: http://users.skynet.be/cvhs/kering/karchief/jaarg2/jrg2txt/txt0204g.html

[252] Ook de religie/godsdienst vervult een essentiële rol:
“Studies van psychologie en sociologie hebben aangetoond dat motivaties van religieuze aard de meest doorslaggevende zijn in deze oorlogsvoering. De kerken en vooral de katholieke kerk, die sinds lang gevoelig is voor de dreiging van het strijdend atheïsme, zoals dit vorm heeft gekregen in Moskou en Peking, worden met de meeste aandrang verzocht een belangrijke rol te spelen als een centrum van macht in deze psychologische en culturele oorlog gericht tegen de subversieve activiteiten.
In de ogen van het systeem is de verborgen vijand, die het communisme is, iemand die overal infiltreert waar de geringste kritiek geuit wordt tegen het economisch, politiek of sociaal systeem, m.a.w. daar waar men zich enige vrijheid van denken of handelen permitteert.
Het geloof wordt beschouwd als iets van secundaire aard en als behorend tot het privé-domein. Het evangelie wordt als gevaarlijk gezien, omdat het een subversieve kiem bevat. Eenzelfde houding zagen we vroeger reeds bij Maurras van de Action Française. Wat wel behouden moet blijven en zich verder moet ontwikkelen, is het rituele en institutionele christendom als socio-culturele structuur, als een geheel van tekenen en symbolen die de uitdrukking zijn van een gehechtheid aan orde, aan het gezag en aan een anti-communistische houding.”
Maar de kerk wordt ook als vijand gezien: “Zo kan men getuige zijn van een systematische spionage tegenover de kerk, die als doel heeft het minste spoor van een verborgen communisme te ontdekken. Deze ketterjacht heeft tot gevolg de verdwijning van praktisch het gehele christelijke lekenkader en van die priesters die geëngageerd zijn in de sociale bewegingen. Deze mensen worden gedood, gevangen genomen, gefolterd, verbannen of ontmoedigd en onder druk gezet in een sfeer van permanente schrik en zonder enige mogelijkheid tot verhaal.
Zo is de kerk in tien jaar tijd geweldig verzwakt. Haar instellingen zijn gezuiverd en zijn over het algemeen gerecupereerd door het systeem, bewust of onbewust. Dit is o.m. het geval met de katholieke universiteiten. Elders passen katholieke colleges de voorschriften toe, die voorzien in het aanstellen van een leerling -de beste- per klas, belast met de opdracht de verdachten van hun klas aan te klagen.
De instellingen met een sociaal karakter, werden verdacht gemaakt omwille van hun vernieuwend optimisme en hun jargon dat vaak ontleend is aan bepaalde theorieën van marxistische oorsprong. Zo werden ze van het toneel geveegd, terwijl hun verantwoordelijke leiders het slachtoffer werden van de repressie. Geleidelijk aan werden die bisschoppen opzij gezet, vooral zij die geloofden in "Medellin" en die de opties ervan in praktijk wilden omzetten. De bisschoppen voelen zich zeer geïsoleerd tegenover de machten die hen dwingen te opteren voor een nieuwe "kruistocht". Daarenboven krijgen zij geen enkele aanmoediging van buitenaf. Er is praktisch geen enkel officieel geluid van Rome te horen geweest, met name wat de veroordeling betreft van de militaire verdrukkingsregimes.”
DE DOCTRINE VAN DE NATIONALE VEILIGHEID EN HAAR TOEPASSINGEN IN LATIJNS-AMERIKA - Nota's opgenomen tijdens de uiteenzetting die J. Comblin over dit onderwerp heeft gehouden voor Broederlijk Delen op 22.10.76 en voor C.I.D.S.E. op 4.11.76. in: Jrg. 2 nr. 4 p. 12-13 maart-april 1977 bron: http://users.skynet.be/cvhs/kering/karchief/jaarg2/jrg2txt/txt0204g.html
[253] Verhoeven, C., Folteren om bestwil, Baarn 1977 p. 22: “De beul dankt zijn zekerheid en evidentie aan zijn blindheid voor feiten: hij is niet te weerleggen, want hij creëert zijn eigen evidentie door de feiten en de mensen naar zijn hand te zetten. Hij weet hoe mensen moeten zijn - niet hoe zij zijn, want dat is voor hem van geen belang; hij wordt getiranniseerd door een eeuwig moeten - en probeert hen, hoe zij ook zijn, aan te passen aan een uniform en dwingend model dat hem voor de blinde ogen zweeft. Hij staat hierin dichter dan prettig is voor onze cultuur bij modekoningen en politieke agitatoren die hun model op- leggen aan de klanten. Zijn houding ten opzichte van de realiteit is er een van loutere activiteit en komt hierin overeen met de idealistische kenleer die haar object creëert.
Dat betekent niet dat de beul een idealistische filosoof is en misschien zelfs niet dat zijn meester dat is, maar dat hij leeft in een cultuur waarin methoden die in het denken vrijblijvend en onschuldig zijn, zodat ze geen behoefte hebben aan evidentie, als definitieve verworvenheid of toch minstens als veelbelovende en verantwoorde experimenten op het handelen worden toegepast. De folteraar is daar de executeur bij uitstek; zonder bezwaar voert hij uit wat anderen bedenken en maakt hij van ijle hersenspinsels Moedige praktijken. Hij aanvaardt geen breuk of oponthoud tussen denken en doen, theorie en praktijk: dat is zijn wreedheid.”
[254] Vgl. Verhoeven, C., Tegen het geweld, Utrecht 1967
Verhoeven, C., Omzien naar het heden. De mythe van de vooruitgang, Utrecht 1968
[255] Vgl. Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985
[256] Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 4
[257] Vgl. Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 5
[258] Vgl. Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 27
[259] Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 29
[260] Misschien geldt dit voor het moment van martelen en de periode dat de gevangene gemarteld wordt. Als mensen langer worden opgesloten en tijd hebben om na te denken over hun situatie, als dat al gebeurd, kan verraad ook een soort Kaïnsteken worden dat iedereen met zich mee draagt zoals in het volgende gedicht:

“Das Schiksal stellte alle gleich
jenseits der Grenzen des Gesetzes.
Ob Kulakensohn, ob roter Kommandeur,
ob Priestersohn, ob Kommissar…

Alle Klassen gleichgestellt,
alles Menschen, Brüder, Mitgefangene,
jeder trug das Brandmal des Verräters…

Alexander Twardowski (Das Recht auf Erinnerung)
in: Applebaum, A., Der Gulag. Aus dem Englischen von Frank Wolf, Berlin 2003 (Siedler) p. 8
[261] Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 34 vgl. Wils, Jean-Pierre, Ars moriendi. Über das Sterben, Frankfurt am Main. Leipzig 2007 (Insel Verlag) p.52-56; 74-75; 94-100

[262] Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 35: “World, self, and voice are lost, or nearly lost, through the intense pain of torture and not through the confession as is wrongly suggested by its connotations of betrayal. The prisoner’s confession merely objectifies the fact of their being almost lost, makes their invisible absence, of neraby absence, visible tot the tortures.”
[263] Vgl. Vgl. Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 35
[264] Vgl. Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 36 en: “The intrrogation is, therefore, crucial to the regime. Within the physical events of torture, the torture “has” nothing: he has only an absence, the absence of pain. In order to experience his distance from the prisoner in terms of “having” their physical difference is translated into a verbal difference: the absence of pain is a presence of the world; the presence of pain is the absence of the world. Across this set of inversions pain becomes power.” p. 36-37
[265] Daarvoor kiest Tadeusz Borowski voor het medium van de roman om toch iets van die ervaringen te verwoorden. zie Borowski, Tadeusz, Bei uns in Auschwitz. Aus dem Polnischen von Friedrich Griese, München 2008 (btb-Verlag).
Een moderne poging om alle gruwelijkheden uit Wereldoorlog Twee vanuit het perspectief van de nazi te beschrijven doet Jonathan Littell in: Littell, Jonathan, Die Wohlgesinnten, Berlin 2009 (Berlin Verlag)
Een andere poging om te achterhalen wat er echt gebeurd is in de vervolging van familie doet Mendelsohn, Daniel, Verloren. Op zoek naar zes van de zes miljoen, Amsterdam Antwerpen 2006 (Arbeiderspers)
[266] Vgl. Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 121-124
[267] Vgl. voor een beschrijving van de sfeer in die tijd van de Russische strafkampen: Applebaum, A., Der Gulag. Aus dem Englischen von Frank Wolf, Berlin 2003 (Siedler)
en: Sjalamov, V. Berichten uit Kolyma, Amsterdam 2001 (De Bezige Bij) p. 16: “In de nacht van de twaalfde januari 1937 werd er op mijn deur gebonsd...Vanaf de eerste minuut in de gevangenis was het me duidelijk dat er geen fouten werden gemaakt bij de arrestaties, dat er sprake was van een planmatige algehele uitroeiing van een hele ‘sociale’ groep - van iedereen die zich van de laatste jaren van de Russische geschiedenis iets anders herinnerde dan hij zich ervan moest herinneren...Van 1937 tot 1953 zat ik [in Kolyma].
[268] Grossman, V., Leven & lot, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Balans) p. 786-803
[269] Het hele boek van Grossman, Leven en lot legt hiervan getuigenis af hoe het is te leven onder een dictatuur waar het woord van de dicator alles is. Wat een dergelijke situatie kan aanrichten in de maatschappij wordt ook duidelijk tijdens de dictatuur in Argentinië, vgl. Guest, I., De vuile oorlog. De Argentijnse Junta en de mensenrechten, Haarlem 1990 (H.J.W. Becht)
[270] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 220
[271] Pizarnik, Alejandra, Genizas Asche, Asche, 1956-1971, Zürich 2002 (Amman Verlag) p. 49
[272] Vgl. Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 18-19
[273] Vgl. Levenkron.S., Zelfbeschadiging. Zelfbeschadiging begrijpen en overwinnen, Amsterdam 2006 (Uitgeverij SWP)
[274] Vgl. http://www.automutilatie-site.nl/index.html Ervaringen met en teksten over automutilatie - hoe het lichaam wordt gebruikt en hoe betekenis wordt verleend aan dit handelen.
[275] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 524
[276] Sigmund Freud heeft zijn hele leven gewijd aan de bestudering van dergelijke fenomenen: Vgl. Mitscherlich, A., Richards, A., Strachey, J. (Hrsg.), Sigmund Freud, Studienausgabe, 12 Bd., Frankfurt am Main 1982 (Fischer) en ook zijn dochter Anna Freud heeft aandacht aan deze afweermechanismen besteed, vgl. Freud, A., Das Ich und die Abwehrmechanismen, München 1980 (Kindler)
[277] “Hoogleraar Maarten van Buuren herinnert zich precies de dag en het uur dat hij verloor wat hij altijd voor zijn ’ik’ had aangezien. Een routinevergadering, begin 2000, op het faculteitsbureau. Hem wordt koffie aangeboden, maar hij is niet in staat iemand aan te kijken of iets te zeggen. Hij vlucht in paniek naar huis en verschanst zich er dagen achtereen. Het is het begin van een diepe depressie, waarvoor hij zich laat behandelen. Het verloop ervan beschrijft hij in ’Kikker gaat fietsen! Of over het leed dat leven heet’. De gerenommeerde literatuurwetenschapper, vertaler en essayist, moet van zichzelf zeggen: „Ik besta niet meer, wat in de stoel hangt is een stoffelijk overschot. Ik ben niet meer. […] Ik word uitgevlakt, met de grond gelijk gemaakt, vernietigd. Het enige waarop ik mag hopen, is dat via medicijnen of zelfmedicatie de machine weer opgang wordt gebracht, opdat de wereld me in genade wordt teruggeschonken.”
In een vlijmscherp zelfonderzoek fileert Van Buuren vervolgens de wankele fundamenten waarop zijn schijnbaar robuuste identiteit was gebouwd. Een hardvochtige moeder, een afwezige vader en veeleisende grootvader, een gereformeerde opvoeding, het onvermogen om duurzame relaties op te bouwen – depressogene factoren die mede tot zijn instorting hebben geleid. Maar hij wil ze er niet voor aansprakelijk stellen. De depressie is van hemzelf. De enige manier om haar te overwinnen, is haar toe te eigenen als deel van hemzelf. Depressie behoort bij wie hij is, zij maakt deel uit van zijn identiteit. Het is de lege ruimte waaromheen zijn ’ik’ cirkelt. Het ik is geen stabiele en onveranderlijke kern van zijn persoonlijkheid, maar een kaartenhuis dat zomaar om kan vallen.” in: Met mij moet ik het doen - Het dictaat van de zelfverbetering - Frits de Lange - zaterdag 7 februari 2009 Trouw
[278] Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 15-16
[279] Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 16
[280] Vgl. Castaneda, C., Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissen, Frankfurt am Main 1979 (Fischer Verlag)

[281] Vgl. Beerling, R.F., Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers, Delft z.j., (Delftsche Uitg.) p. 3 over de vraag of we met de dood te doen hebben met een “uiteindelijke eindigheid” (alles is definitief afgelopen met mijn leven) of deze eindigheid is relatief en de dood is een overgangsfase in plaats van een ondergang. Beerling stelt terecht dat alle menselijke voorstellingen inzake de dood aan een of andere conceptie van het leven zijn ontleend. Hij zegt: “ De dood van het leven scheiden is een volstrekte onmogelijkheid; ook wanneer hij als de ontkenner, de vernietiger, de opheffer van het leven wordt gezien, dan toch alleen, omdat hij als negatieve macht ten opzichte van het leven en niet van iets anders fungeert.” en op pag. 6:”Elke typologie van mogelijke houdingen tegenover den dood heeft slechts betrekkelijke waarde, de waarde van een schema dat staat en valt met het gezichtspunt, dat als indeelingsgrondslag wordt aangelegd.” p. 8: “Er is geen doodsproblematiek denkbaar dan als problematiek van het leven. Eerst door de confrontatie, met den dood komt het leven tot zichzelf en dat wil zeggen: tot begrip van zichzelf. Het begrijpt, den dood niet buiten, maar in zich te hebben. Alle vormen van onsterfelijkheid, die de mensch in den loop der eeuwen heeft uitgedacht, zijn af te leiden uit een onuitroeibaren drang naar continuïteit, die het leven innerlijk bezielt.”

[282] Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p.17-20

[283] “Zelf zal ik nog lang onder behandeling wegens depressie blijven. Ik zou willen dat ik kon zeggen hoe het gebeurd is. Ik heb er geen idee van hoe ik zo diep gevallen ben, en weinig idee hoe ik terugstuiterde of opnieuw viel, en toen nog eens, en nog eens. Ik heb de aanwezigheid, de klimop, aangepakt op elke gebruikelijke manier die ik kon vinden, en werkte toen uit hoe ik de afwezigheid kon herstellen, even ingespannen en toch ook intuïtief als ik heb leren lopen of praten. Ik had tal van kleine terugvallen, toen twee ernstige instortingen, vervolgens wat rust, daarna een derde instorting, en toen nog een paar terugvallen. Na dat alles doe ik wat ik moet doen om verdere verstoringen te voorkomen. Elke ochtend en elke avond kijk ik naar de pillen in mijn hand: wit, roze, rood, turquoise. Soms lijken ze op een handschrift in mijn hand, hiëroglyfen die zeggen dat de toekomst oké zal zijn, en dat ik het aan mezelf verplicht ben verder te leven en te zien. Soms voel ik me alsof ik tweemaal daags mijn eigen begrafenis slik, want zonder die pillen zou ik al lang zijn heengegaan. Als ik in mijn woonplaats ben, bezoek ik eenmaal per week mijn therapeut. Soms verveel ik me tijdens de sessies, en soms ben ik geïnteresseerd zonder me erbij betrokken te voelen, en soms krijg ik een gevoel van openbaring. Voor een deel op grond van de dingen die die man gezegd heeft, heb ik mezelf weer voldoende gereconstrueerd om mijn begrafenis te blijven slikken in plaats van die na te spelen. Er kwam veel praten aan te pas: ik geloof dat woorden kracht hebben en dat ze de dingen die we vrezen kunnen overweldigen wanneer de vrees erger lijkt dat het leven goed is. Ik heb me, met een aandacht die steeds meer verfijnd raakt, tot de liefde gewend. Liefde is de andere weg voorwaarts. Die twee dingen moeten samengaan: pillen alleen zijn een zwak gif, liefde alleen is een bot mes, inzicht is een touw dat knapt onder een teveel aan spanning. Als je ze alle drie hebt, kun je, als je geluk hebt, de boom redden van de klimop.” Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 31-32

[284] Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 33

[285] Vgl. Lange, Frits de, Met mij moet ik het doen - Het dictaat van de zelfverbetering in Trouw zaterdag 7 februari 2009

[286] Vgl. Lange, Frits de, Met mij moet ik het doen - Het dictaat van de zelfverbetering in Trouw zaterdag 7 februari 2009

[287] “De gedeprimeerde is een mens die het bijltje van de zelfschepping er noodgedwongen bij neergooit. Een mens ’en panne’, die vermoeid, geremd, vertraagd, tijd- en toekomstloos, niet meer weet te handelen. Apathische bewegingsloosheid, totale asthenie, zowel geestelijk als lichamelijk – dat is de essentie van depressie.
Deze moderne depressie zou Sigmund Freud vreemd zijn voorgekomen. Hij stuitte op de neurose, de ziekte van de onverwerkte verhouding met ons verleden. De depressie kijkt de andere kant uit. Niet de vroegere relatie met een strenge Vader of verstikkende Moeder, maar de onleefbare toekomst met Onszelf is haar probleem. Door de druk om zichzelf morgen weer opnieuw uit te moeten vinden, verkeert het soevereine individu in een voortdurende staat van oorlog met zichzelf. Zelf nummer 1 zal opgevolgd moeten worden door Zelf nummer 2, en dat tot in de zoveelste macht. Zolang je de energie kunt opbrengen om die spanning levend te houden, blijft er afstand tussen wie je bent en wie je volgens jezelf zou moeten zijn. Die ruimte verschrompelt bij een depressie. De zelffabriek implodeert. Het soevereine individu moet zoveel zelven tegelijk in de lucht houden dat het ze, achter adem geraakt en ten einde raad, in één keer laat vallen.” in: Lange, Frits de, Met mij moet ik het doen - Het dictaat van de zelfverbetering in Trouw zaterdag 7 februari 2009

[288] Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 26-27

[289] “Er is misschien nog een optie. Die eist een veel langere adem en een ingrijpende koerswijziging van onze cultuur. We zullen weg moeten van de mythe van het soevereine individu die ons dwingt onszelf scheppend te overtreffen, en die ons in de depressie stort als we daar de energie niet meer voor hebben.
Het soevereine individu is zijn eigen transcendentie, zijn eigen gene zijde. Hij is tegelijk zichzelf en de Ander van zichzelf. Daar worden we toch doodongelukkig van? „Wie de lat te hoog legt voor zichzelf, gaat er gemakkelijk onderdoor”, schreef Loesje. Het voortdurend opblazen van ons identiteitsproject kweekt kwetsbare zelven, onzekere hoopjes Dasein die als luchtballonnen zweven boven het afgrondelijk Niets. Wie of wat breekt door dat mechanisme heen?
Twee wegen zouden ons uit de impasse kunnen voeren. Om te beginnen afscheid nemen van de – letterlijk uitzichtloze – plicht om nog langer je eigen transcendentie te zijn. We hebben echte transcendentie nodig, een horizon die ons zelf overstijgt.
Ik ontleen de term zelftranscendentie aan de Joodse filosoof-psychiater Viktor E. Frankl. Hij overleefde vier concentratiekampen en zette na de oorlog zijn overlevingskunst in voor zijn psychiatrische praktijk. Frankl had in het kamp redenen om niet dood te mogen gaan: zijn boek moest geschreven worden en zijn vrouw wachtte op hem. Iets of iemand buiten jezelf hebben om voor te leven – dat houdt een mens op de been, concludeerde hij naderhand. Vraag niet wat jij van het leven kunt verwachten, maar vraag wat het leven van jou verwacht, werd zijn motto. Hoe meer iemand zichzelf verliest (of: zichzelf transcendeert) in zijn toewijding aan een zaak of mens, des te meer wordt hij zichzelf.
„Zelfverwerkelijking is alleen mogelijk als een neveneffect van zelftranscendentie”, schreef Frankl. ’Responsibleness’ is de essentie van zinvol menselijk leven. We kunnen ons door anderen laten verlossen van de innerlijke noodzaak onszelf voortdurend te overtreffen. We hoeven zelf niet eens het masterplan te bedenken dat ons uit de bewegingsloosheid haalt; we laten ons overhalen tot, inschakelen in het appèl dat van buiten op ons afkomt. Iets of iemand anders moet ons toch uit de baan om die zwarte zon kunnen stoten? Misschien vinden we uiteindelijk onszelf wel door onszelf te verliezen.
Het tweede dat de pressie zou kunnen verlichten is zelfacceptatie. Zelfverbetering is een uitzichtloos dictaat. Wie daarentegen kan zeggen: dit ben, dat kan ik, en daar kan ik ja op zeggen, laat alle valse lucht weglopen. Hij hoeft niet meer eeuwig ontevreden aan zichzelf te werken. Zelfaanvaarding bevestigt de eigen particulariteit, aanvaardt de eigen eindigheid. Met mij moet ik het doen – laat ik dat dan ook van harte willen.” In: Lange, Frits de, Met mij moet ik het doen - Het dictaat van de zelfverbetering in Trouw zaterdag 7 februari 2009
Vgl. Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 482: “ Het is alsof mijn leven en ik, nadat we tegenover elkaar gestaan hebben, elkaar gehaat hebben, aan elkaar hebben willen ontsnappen, nu voorgoed aan elkaar verbonden zijn. Het tegendeel van depressie is niet geluk, maar vitaliteit, en nu ik dit schrijf is mijn leven inderdaad vitaal, zelfs als ik neerslachtig ben.”
[290] Vgl. Zwei Kinderneurosen in Mitscherlich, A., Richards, A., Strachey, J. (Hrsg.), Sigmund Freud, Studienausgabe, 12 Bd., Frankfurt am Main 1982 (Fischer) Bd. VIII
Vgl. Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 458-462
[291] Vgl. L . Nieuwenhuizen, Creating a Shared Language, in: the Journal of Pastoral Care & Counseling, Winter 2007, Vol. 61, no 4 p. 329-341 In dit artikel wordt een model gepresenteerd waarmee de hulpverlener op verschillende niveau’s de client kan bijstaan in het leren verwerken van het onderliggende verdriet en de pijn waardoor de persoon in een crisis is geraakt.
[292] “De bevolking van Cambodja leeft binnen het bereik van onvoorstelbare tragedie. In de jaren zeventig van de twintigste eeuw vestigde de revolutionair Pol Pot daar een maoïstische dictatuur uit naam van wat hij de Rode Khmer noemde. Jaren van bloedige burgeroorlog volgden, en in die tijd is meer dan twintig procent van de bevolking afgeslacht. De ontwikkelde elite werd uitgeroeid, en de boeren werden stelselmatig van de ene streek naar de andere verhuisd, en sommigen kwamen terecht in gevangeniscellen, waar ze bespot en gemarteld werden; het hele land leefde in aanhoudende angst. Het is moeilijk oorlogen een cijfer te geven - de recente wreedheden in Rwanda zijn buitengewoon verwoestend geweest - , maar het staat vast dat de periode Pol Pot even erg is geweest als alle gruwelijke perioden in de recente geschiedenis. Wat gebeurt er met je emoties wanneer je gezien hebt hoe een kwart van je landgenoten is vermoord, wanneer jezelf geleefd hebt onder de ontberingen van een wreed regime, wanneer je tegen alle waarschijnlijkheid in strijdt om een verwoest land te herstellen? Ik had willen zien wat er gebeurt met de gevoelens onder de burgers van een staat wanneer ze allemaal zoveel traumatische spanning hebben ondergaan, wanhopig arm zijn, praktisch geen hulpbronnen hebben en weinig kans maken op onderwijs of arbeid. Ik had andere locaties kunnen vinden om lijden te zoeken, maar ik wilde niet naar een land waar oorlog heerste, aangezien de wanhoopspsychologie van de oorlogsperiode meestal opgewonden van karakter is, terwijl de wanhoop die op verwoesting volgt, eerder dof en alomvattend is. Cambodja is niet een land waar de ene groepering op wrede wijze tegen de andere heeft gestreden; het is een land waar iedereen in oorlog was met alle anderen, waar alle mechanismen van de maatschappij volkomen vernield zijn, waar geen liefde meer was, geen idealisme, niets wat goed was voor wie dan ook.
De Cambodjanen zijn over het algemeen vriendelijke mensen, en ze zijn buitengewoon tegemoetkomend voor buitenlanders die hen bezoeken. De meesten spreken op zachte toon, en ze zijn zachtaardig en aantrekkelijk. Het valt moeilijk te geloven dat dit beeldschone land het terrein is waar zich de wreedheden van Pol Pot hebben afgespeeld. Iedereen die ik tegenkwam, had een andere verklaring voor de manier waarop de Rode Khmer zich had kunnen manifesteren, maar geen van die verklaringen klonk logisch, precies zoals geen van de verklaringen voor de culturele revolutie of voor het stalinisme of voor het nazisme logisch klinkt. Dergelijke dingen overkomen gemeenschappen, en achteraf bezien is het mogelijk te begrijpen waarom een volk er zo gevoelig voor was; maar waar in de menselijke verbeelding dergelijk gedrag vandaan komt, kan niemand weten. Het sociale netwerk is altijd heel teer, maar men kan onmogelijk begrijpen hoe het zo totaal heeft kunnen verdwijnen in de maatschappijvormen. De Amerikaanse ambassadeur vertelde me dat het grootste probleem voor het Khmervolk is dat de traditionele Cambodjaanse maatschappij geen vreedzaam mechanisme voor het oplossen van conflicten kent. 'Als ze problemen hebben,' zei hij, 'moeten ze die ontkennen en volstrekt onderdrukken, of ze moeten de messen te voorschijn halen en vechten.' Een Cambodjaan uit de tegenwoordige regering zei dat de mensen te lang onderdanig waren geweest aan een absolute monarchie, en er niet over piekerden tegen het gezag te strijden, totdat het te laat was. Ik heb minstens een tiental andere theorieën vernomen; ik blijf sceptisch.”
Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 35
[293] Solomon, A., Demonen van de middag. Een persoonlijke geschiedenis van depressie, Amsterdam 2001 (Anthos) p. 38-39
[294] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 253
[295] Vgl. Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 75-78
[296] Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 75

[297] Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 76
[298] Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 77
[299] Vgl. Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 77
[300] Vgl.Hans Blumenberg over de droomduiding in het werk van Sigmund Freund in: Blumenberg, Hans, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1986 (Suhrkamp Verlag) p. 349-353
[301] Vgl. Castaneda, C., Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissen, Frankfurt am Main 1979 (Fischer Verlag)
Castaneda, C., Reise nach Ixtlan. Die Lehren des Don Juan, Frankfurt am Main 1979 (Fischer Verlag)
Castaneda, C., Eine andere Wirklichkeit. Neue Gespräche met Don Juan, Frankfurt am Main 1978 (Fischer Verlag)
Castaneda, C., Der Ring der Kraft. Don Juan in den Städten, Frankfurt am Main 1978 (Fischer Verlag)
Castaneda, C., Der zweite Ring der Kraft, Frankfurt am Main 1980 (Fischer Verlag)
Castaneda, C., Die Kunst des Pirschens, Frankfurt am Main 1981 (Fischer Verlag)
Castaneda, C., The Fire From Whitin, New York 1984 (Simon and Schuster)
Castaneda, C., The Power of Silence. Further Lesson of Don Juan, New York 1988 (Simon and Schuster)
[302] Vgl. Oomen, P., Osse, Jan W.M., Kirkels, Vincent G.H.J. (red.), Cyberspace. zijn, denken en bewegen in een grenzeloze wereld, Analen van het Thymgenootschap jr. 94 (2006) afl. 2 p. 124 e.v.
[303] Vgl. Fuchs, H.J., Entfremdung und Narzissmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der "Selbstbezogenheit"als Vorgeschichte von französisch "amour propre", Stuttgart 1977, (J.B. Metzler)
Van de Spijker, H., Narzisstische Kompetenz Selbstliebe Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral, Freiburg Basel Wien 1992 (Herder)
[304] Vgl. Oomen, P., Osse, Jan W.M., Kirkels, Vincent G.H.J. (red.), Cyberspace. zijn, denken en bewegen in een grenzeloze wereld, Analen van het Thymgenootschap jr. 94 (2006) afl. 2 p. 124 e.v. p. 144-146
[305] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag)
[306] Vgl. een bundel gewijd aan dit thema van het ouderworden in Nederland: Bode, Christina, Consoli, Luca (red.), Oud en jong. Verschillende generaties in Nederland, Annalen van het Thymgenootschap Jrg. 98 (2010) afl. 1
[307] Pizarnik, Alejandra, Genizas Asche, Asche, 1956-1971, Zürich 2002 (Amman Verlag) p. 57
[308] Vgl. Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 173-174
[309] Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 173-174
[310] Vgl. Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 167-168
[311] Vgl. Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 168
[312] Vgl. Barthes, R., Das Reich der Zeichen, Frankfurt am Main 1981 (Suhrkamp) p. 76
[313] Vgl. de verwerking hiervan door Handke, P., Wunschloses Unglück, Erzählung, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp)
[314] Vgl. Alvarez, Der Grausame Gott. Eine Studie über den Selbstmord, Frankfurt am Main 1980 (Fischer) p. 245 e.v. over zijn eigen verlangen naar de dood
[315] Vgl. Ringel, E., Das Leben wegwerfen? Reflexionen über den Selbstmord, Wien 1999 (Molden Verlag) p. 47 e.v. over de inperking van de leefwereld
[316] Vgl. Brown, R.M., The Art of Suicide, London 2001 (Reaktion Books)
[317] Vgl. Alvarez, Der Grausame Gott. Eine Studie über den Selbstmord, Frankfurt am Main 1980 (Fischer) p. 188 e.v.; over zelfmoord en kunst p. 207 e.v.
[318] Vgl. Améry, J., Hand an sich legen, Stuttgart 1983 (Klett-Cotta) p. 25
[319] Handke, P., Wunschloses Unglück, Erzählung, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp) p. 77-78
[320] Vgl. Handke, P., Wunschloses Unglück, Erzählung, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp) p. 93
[321] Vgl. Améry, J., Hand an sich legen, Stuttgart 1983 (Klett-Cotta) p. 127
[322] Vgl. Agamaben, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Verlag) p. 36 e.v
[323] Vgl. in dit verband het schrijven over dood en zelfmoord bij: Cioran, E.M., Die verfehlte Schöpfung, Frankfurt am Main 1981 (Suhrkamp)
Cioran, E.M., Lehre vom Zerfal, Übertragen von Paul Celan, Stuttgart 1979 (Klett-Cotta)
Cioran, E.M., Syllogismen der Bitterkeit, Frankfurt am Main 1980 (Suhrkamp)
Cioran, E.M., Vom Nachteil geboren zu sein, Frankfurt am Main 1979 (Suhrkamp)
Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp)
[324] Vgl. Wils, Jean-Pierre, Ars moriendi. Über das Sterben, Frankfurt am Main. Leipzig 2007 (Insel Verlag) p. 119 e.v.
vgl. De Vroomen, Jacques, Sterven op het toneel, in: Mulder, Etty, Ester, Hans (red.), De schone verbeelding van de dood. Over verwerking en vormgeving van een levensprobleem, Nijmegen 1999 (University Press) p. 75-89
[325] Pizarnik, Alejandra, in einem Anfang war die Liebe Gewalt, Tagebücher, Zürich 2007 (Amman Verlag) p. 172; 323; 489
[326] Phaedrus Translated by Benjamin Jowett op: http://classics.mit.edu/Plato/phaedrus.html
Vgl. Platon, Phaidros, München 1964, (Ernst Heimeran Verlag) p. 59 e.v.
[327] Örkény, István, Das Lagervolk, Berlin 2010 (Suhrkamp) p. 348-349
[328] Tarantino, Quentin, Kill Bill (2 vol) (111 en 132 min) 2003 en 2004 (Miramax)
[329] Kockelkoren, Petran, De techniek van de goede verstaander in: Oomen, P., Osse, Jan W.M., Kirkels, Vincent G.H.J. (red.), Cyberspace. zijn, denken en bewegen in een grenzeloze wereld, Analen van het Thymgenootschap jr. 94 (2006) afl. 2 p. 87

[330] Kockelkoren, Petran, De techniek van de goede verstaander in: Oomen, P., Osse, Jan W.M., Kirkels, Vincent G.H.J. (red.), Cyberspace. zijn, denken en bewegen in een grenzeloze wereld, Analen van het Thymgenootschap jr. 94 (2006) afl. 2 p. 87-88
Vgl. ook: Kockelkoren, Petran, VIRTUELE ANTROPOLOGIE Helmuth Plessner uitgelegd aan cyborgs in: http://www2.eur.nl/fw/hyper/Artikelen/virtuantro.htm:"We kunnen de portee van Plessners begrip 'excentrische positionaliteit' slechts begrijpen wanneer we het plaatsen in het licht van de menselijke eindigheid, een thema dat als geen ander de moderne filosofie bepaalt. Nu is het besef dat de mens eindig is niet een louter modern thema. Ook in het middeleeuwse denken speelde die eindigheid een voorname rol. In de moderne filosofie heeft er echter wel een belangrijke verschuiving in de betekenis van dit begrip plaatsgevonden. Waar het eindige eerst in contrast tot een transcendente God werd begrepen als het geschapene, d.w.z. datgene wat niet uit zichzelf is, daar wordt het in de moderne, geseculariseerde cultuur immanent bepaald als datgene wat begrensd is in ruimte en tijd […]. Een cruciaal verschil tussen Plessner en Heidegger is gelegen in het feit dat zij in hun reflectie op het menselijk bestaan vertrekken vanuit een verschillende dimensie van de eindigheid. Terwijl Heidegger in Sein und Zeit de eindigheid in de tijd als uitgangspunt neemt, waardoor de eindigheid primair als sterfelijkheid wordt begrepen en het menselijke 'Dasein' als de besefte sterfelijkheid bijgevolg als een 'Sein zum Tode' wordt bepaald, gaat Plessner in Die Stufen uit van de eindigheid in de ruimte, waardoor in zijn geval eindigheid primair als positionaliteit en de menselijke existentie als de besefte positionaliteit als excentrisch wordt bepaald. Doordat Heidegger in zijn analyse van het menselijk Dasein - die zoals bekend door hem niet als antropologie wordt gepresenteerd, maar als een voorbereidende analyse van de zijnsvraag, ofschoon deze wel wezenlijke brokstukken voor een mogelijke wijsgerige antropologie pretendeert te leveren - de ervaring van temporaliteit als uitgangspunt neemt, abstraheert hij in sterke mate van de lichamelijkheid van de mens. Een gevolg daarvan is ook dat hij zich in sterke mate afzet tegenover een dingmatige bepaling van de mens en daardoor eerder verwantschap laat zien met de idealistische dan met de materialistische traditie. Door de nadruk te leggen op de ruimtelijke dimensie wordt bij Plessner (de verhouding tot) het lichaam juist centraal gesteld. Een gevolg daarvan is dat bij Plessner de biologische dimensie een cruciale rol speelt in het antropologische ontwerp en een belangrijk deel van de analyse gericht is op de afbakening van de mens van andere - levende en levenloze - lichamen.
De kern van Plessners analyse is bekend: het levende lichaam onderscheidt zich van het levenloze doordat het, in tegenstelling tot het laatstgenoemde, niet slechts contouren bezit, maar gekenmerkt wordt door een grens en derhalve ook door grensverkeer, alsmede door een specifieke relatie tot die grens, dat wil zeggen positionaliteit. Deze positionaliteit van levende wezens komt tot uitdrukking in hun bi-aspektiviteit: zij zijn naar beide zijden van de hen constituerende grens gericht: zowel naar binnen als naar buiten . Met het begrip bi-aspektiviteit verzet Plessner zich […] expliciet tegen het cartesiaanse dualisme van res extensa en res cogitans, waarin de beide polen ontologisch worden gefundamentaliseerd. Voor Plessner is het leven daarentegen een psycho-fysische eenheid, die - afhankelijk van de blikrichting - als lichaam of als geest verschijnt."
[331] Vgl. Leibniz, g.W., Monadologie, Stuttgart 1982 (Reclam) p. 28: "62. Obgleich also jede geschaffene Monade die ganze Welt vorstellt, so stellt sie doch mit besonderer Deutlichkeit den Leib vor, der ihr speziell angewiesen ist und dessen Entelechie sie ausmacht. Un da dieser Körper infolge der Zusammenhangs der gesammten Materie in dem Erfüllten die ganze Welt ausdrückt, so stellt auch die Seele die ganze Wet vor, indem sie diesen Körper vorstellt, der ihr auf eine eigentümliche Weise zugehört. 63. Der Leib welcher einer Monade zugehört, die seine Entelechie oder Seele ist, bilde mit der Entelechie das, was man ein Lebendiges nennen kann, und mit der Seele das, was man Tier nennt. Nun ist aber dieser Körper eines Lebendigen oder eines Tieres immer organisch; denn da jede Monade nach ihrer Weise ein Spiegel der Welt und die Welt nach einer vollkommenen Ordnung geregelt ist, so muss es auch eine Ordnung in dem Vorstellenden geben, d.h. in den Perzeptionen des Seele und folglich auch in dem Körper, gemäss welchem die Welt in der Seele vorgestellt wird. 64. Daher ist jeder organische Körper (leib) eines Lebendigen eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle künstlichten Automaten unendlich übertrifft."
[332] "Het lichamelijk verstaan is daarentegen niet autonoom berekenend maar voltrekt zich heteronoom: het moet zich laten raken en gezeggen. Een nette slotsom is uitgesloten. Er kan geen eindoordeel zijn. 'Een mens komt nooit thuis', zegt Plessner. De hang naar heelheid berust op een utopisch verlangen naar een ongemedieerd contact maar er bestaat geen directe waarneming als bypass om de mediatie heen. De menselijke waarneming is onvermijdelijk meervoudig gemedieerd. Met de nieuwste media reiken onze zintuigen ongelooflijk ver in het heelal en diep in het organisme, maar toch is een sprong in een holistisch geloof ongeoorloofd op grond van een doorleefde excentriciteit. Een excentrische mens mag niet zwichten voor de verleiding van overkoepelende eenheid. Heelheid kan immers hoogstens worden gedacht op representatieniveau. Op het lichamelijke vlak kan holisme alleen maar een placebo zijn voor het lijden aan het onvermijdelijke gemedieerde en gefragmenteerde bestaan. Een excentrische levensvorm kan niet in haar eigen centrum rusten maar staat uit naar buiten. Wat haar rest is verwondering en ontzag voor het leven in zijn veelvormigheid. Dat resulteert in een telkenmale opschorten van het afsluitende oordeel." in: Kockelkoren, Petran, De techniek van de goede verstaander in: Oomen, P., Osse, Jan W.M., Kirkels, Vincent G.H.J. (red.), Cyberspace. zijn, denken en bewegen in een grenzeloze wereld, Analen van het Thymgenootschap jr. 94 (2006) afl. 2 p. 101
[333] Vgl. Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 117-139
[334] Vgl. Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 118
[335] Vgl. Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 119-120
[336] Vgl. Levi, P., Die Untergangenen und die Geretteten, München Wien 1990, (Carl Hanser Verlag) p. 9 stelt dat de nazi's alles in het werk stelden om de getuigen het zwijgen op te leggen en daarom in de laatste maanden van de oorlog gevangenen van hot naar haar sleepten om hen niet in handen van de vijand te laten vallen.
[337] Vgl. Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 134-135
[338] Vgl. Burleigh, M., Heilige doelen. Religie en politiek van de Europese dictators tot Al Qaida, A'dam 2007 (De Bezige Bij) p. 80-91
[339] Burleigh, M., Heilige doelen. Religie en politiek van de Europese dictators tot Al Qaida, A'dam 2007 (De Bezige Bij) p. 100-103 over de persoonsverheerlijking van Stalin

[340] Vgl. de biografie van Goebbels en Himmler: Longerich, P., Heinrich Himmler. Biographie, München 2008, (Siedler); Longerich, P., Joseph Goebbels. Biographie, München 2010 (Siedler Verlag)
of dagboeken van/over Hitler: Eberle, H., Uhl, M., (Hg), Das Buch Hitler. Geheimdossier des NKWD für Jozef W. Stalin, zusammengestelt aufgrund der Verhörprotokolle des Persönlichen Adjundanten Hitlers, Otto Günsche, und des Kammerdieners Heinz Linge, Moskau 1948/49, Bergisch Gladbach 2005 (Bastei Lübbe Verlag)
Jochmann, W. (Hrsg.), Adolf Hitler Monologe im Führehauptquartier 1941-1944, München 1982 (Wilhelm Heyne Verlag)
K. Pätzold, M. Weissbecker, Adolf Hitler. Eine politische Biographie, Berlin 2007 (Directmedia)
[341] Safranski, R., Het kwaad, 2005 (Olympus) p. 234: " Het ongehoorde van het geval Hitler schuilt erin dat hij de eenzaamheid van de waan overwon door zijn waan met succes te vermaatschappelijken. Er waren verschillende motieven om Hitler te volgen, maar dat verandert niets aan de uitkomst: hier was een hele maatschappij betrokken bij de omzetting van en waansysteem in werkelijkheid. p. 235: "Hitler zette de mechanismen en de 'eisen van het ogenblik' in voor de verwezenlijking van zijn plannen. En toen uiteindelijk alles verloren was, noteerde hij in zijn politieke testament met veel voldoening dat hij de mensheid met de uitroeiing van de joden een grote dienst had bewezen. Als historici het tegenwoordig hebben over 'cumulatieve radicalisering' (H. Mommsen) door de tegenwerking en samenwerking van individuele besluitvormers en sectoren, maken ze van de vastbesloten wil om te vernietigen weer een anoniem effect van het systeem."
[342] Vgl. Levi, P., Die Untergangenen und die Geretteten, München Wien 1990, (Carl Hanser Verlag) p. 8
[343] Vgl. Poliakov, L., Wulf, J., Das Dritte Reich und die Juden. Dokumente und Berichte, Berlin 1989 (Fourier)
[344] Vgl. Shelley. L. (Hrs.), Schreiberinnen des Todes, Bielefeld 1992 (AJZ Verlag)
[345] Vgl. Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag)p. 310
[346] Herzberg, A, J., Amor Fati. Zeven opstellen over Bergen-Belsen, Amsterdam 1947 (Moussault's uitgeverij) p. 64
[347] Vgl. Blumenberg, Hans, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1986 (Suhrkamp Verlag)
Vgl. ook Hans Jonas die na de oorlog de eigenschappen van God probeert te lezen in: Jonas, H., Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt am Main 1987 (Suhrkamp)
[348] Vgl. Strasser, P., Verbrechermenschen. Zur Kriminal Erzeugung des Bösen, Frankfurt New York 1984
[349] Vgl. Schopenhauer, A., Welt und Mensch. Ein Auswahl aus dem Gesamtwerk von Arthur Hübscher, Stuttgart 1980 (Reclam) p. 23-26 over het juiste alfabet en de donkere horizon van onze kennis; p. 33-35 over "Die Welt als Vorstellung" en het subject als drager van de wereld
[350] Vgl. Dicks, H.V., Licensed Mass Murder. A socio-psychological Study of some SS Killers, New York 1972. En ook het laatste deel in: Dimsdale, J.E., (Ed.), Survivors, victims and perpetrators. Essays on the Nazi-Holocaust, Washington, New York, London, 1980. Vgl. een onderzoek naar de dokters in:
Lifton, R.J., Nazidokters. De psychologie van de rassenmoord in het Derde Rijk, Utrecht 1987 (Bruna)
[351] Vgl. Agamaben, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Verlag)
[352] Vgl. Levi, P., Die Untergangenen und die Geretteten, München Wien 1990, (Carl Hanser Verlag) p. 13-14: " Aus dem Abstand von jahren lässt sich heute durchaus sagen, dass die Geschichte der Konzentrationslager fast ausschliesslich von denen geschrieben wurde, die, wie ich, nicht den tiefsten Punkt des Abgrunds berührt haben. Wer ihn berührt hat, ist nicht mehr wiedergekommen, oder seine Beobachtungsgabe war durch das Leid und das Nichtbegreifen gelähmt."
[353] Levi, P., Die Untergangenen und die Geretteten, München Wien 1990, (Carl Hanser Verlag) p. 7-8
[354] Vgl. Levi, P., Die Untergangenen und die Geretteten, München Wien 1990, (Carl Hanser Verlag) p. 11-12
[355] Vgl. Levi, P., Die Untergangenen und die Geretteten, München Wien 1990, (Carl Hanser Verlag) p. 28-29
Vgl. Safranski, R., Het kwaad, 2005 (Olympus) p. 236-237; "In Hitlers politiek verwoest de waan de werkelijkheid. Dat is meer dan leugenachtigheid, opgevat als het omgekeerde van de waarachtigheid, en ook meer dan doelbewuste misleiding. Het is de catastrofe van de vrijheid. Bij vrijheid hoort de vaardigheid de werkelijkheid te veranderen volgens de maatstaven die het zelf niet uit de werkelijkheid, maar uit een denkbeeldige wereld stammen."
[356] Vgl. Sebald, W.G., De natuurlijke historie van de verwoesting, Amsterdam 2008 (De Bezige Bij)
Er is ook een tegengeluid vgl. Hage, Volker, Zeugen der Zerstörung. Die Literaten und der Luftkrieg, Frankfurt amMain 2008 (Fischer Taschenbuch Verlag)
[357] Sebald, W.G., De natuurlijke historie van de verwoesting, Amsterdam 2008 (De Bezige Bij) p. 49-50
[358] Kertész, Imre, De verbannen taal, Amsterdam 2005, (De Bezige Bij) p. 65-66
[359] Örkény, István, Das Lagervolk, Berlin 2010 (Suhrkamp) p. 316
[360] Vgl. Halsema, A., Het zelf als ander – mijn lichaam als ander, Ricoeurs notie van identiteit, in Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte, Jrg. 28, nr. 2 april 2006, p. 99: "Met behulp van narratieve begrippen proberen we de narratieve identiteit die ons vormt te ontdekken. Identiteit is dus niet voorgegeven en wordt ons niet opgelegd, maar we reconstrueren zelf gaandeweg ons leven."
[361] Vgl. Borges Jorge Luis, Die Bibliothek von Babel, Stuttgart 1981 (Reclam) Vgl. ook het boek van de denkbeeldige wezens in: Borges, Jorge Luis, Werken in vier delen, Amsterdam 2003 (De Bezige Bij) Dl.2, p. 13-214
Eco, Umberto, De naam van de roos, 2003 (Prometheus)
[362] Safranski, R., Het kwaad, 2005 (Olympus) p. 241
[363] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 380-383
[364] Vgl. Agamben, Giorgio, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002 (Suhrkamp Verlag) p. 125-189
[365] Vgl. Burleigh, M., Heilige doelen. Religie en politiek van de Europese dictators tot Al Qaida, A'dam 2007 (De Bezige Bij) p. 526-564 die ook de frustraties beschrijft van invloedrijke bronnen voor dit handelen en de toepassing van westerse techniek om de doelen te bereiken.
[366] Safranski, R., Het kwaad, 2005 (Olympus) p. 171 (Vgl. het hele commentaar: 162-173
[367] Vgl. Safranski, R., Het kwaad, 2005 (Olympus) p. 230-231
[368] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter)
[369] Katznelson, Jitzchak, Lied van het vermoorde joodse volk, Naarden 1996 (Element) p. 57
[370] Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 54-58

[371] Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 58
[372] Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 60-62
[373] Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 58-60
[374] Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 62-63
[375] Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 63-71
[376] Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 73-74 en 212-213
[377] Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 77-79
[378] Vgl. Longerich, P., Heinrich Himmler. Biographie, München 2008, (Siedler) p. 327-364 waar Heinrich Himmler geportreteerd word als opvoeder.
[379] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p.79-80
[380] "HITLERS eerste belangrijke sociale programma was de Wet ter Voorkoming van Erfelijk Belaste Kinderen. Himmler had goed voorvoeld waar Hitler heen wilde: het was de wens van de Führer een raciaal zuiver, fysiek volmaakt volk te creëren. De voorschriften die Himmler voor de SS had ingevoerd, werden nu aangepast en overgenomen voor het hele volk. Dit edict, dat de sterilisatie van geestelijk gehandicapte, schizofrene, manisch-depressieve, erfelijk epileptische, evenals blinde, dove of alcoholische personen beval, werd gevolgd door de Wet tegen Gevaarlijke Gewoontemisdadigers, die voorzag in castratie van zware zedendelinquenten. Eerste schattingen gingen ervan uit dat zo'n vierhonderdduizend personen gesteriliseerd of gecastreerd zouden worden, maar deze maatregelen gingen Hitler nog niet ver genoeg. Zoals Himmler had voorzien zou ook het huwelijk zelf gereguleerd worden: de Wet tot Behoud van de Erfelijke Gezondheid van het Duitse Volk, die huwelijken verbood tussen mensen die aan een gevaarlijke besmettelijke ziekte, een geestelijke stoornis of een aantal erfelijke ziekten leden, werd in 1935 aangenomen.
De nieuwe wetten en voorschriften werden niet geheim gehouden voor het grote publiek. Integendeel: onder gebruikmaking van het opvoedingsprogramma van nationaal-socialistische organisaties als de Hitler-Jugend, schoolboeken, krantenartikelen en films wist de regering de bevolking te winnen voor haar steeds heftiger en vérstrekkender rassenhygiënische maatregelen. In een boekje van de Hitler-Jugend, Over het Duitse volk en zijn Lebensraum, werd bijvoorbeeld gewaarschuwd dat 'minderwaardigen' zich zesmaal zo snel voortplantten als gezonde mensen. 'De meeste van die erfelijk belaste en minderwaardige personen zijn totaal ongeschikt voor het leven. Ze kunnen niet voor zichzelf zorgen en moeten in gestichten ondergebracht en verzorgd worden.' De auteurs beweerden dat jaarlijks 1,2 miljard mark op deze manier 'verloren' ging, en ze vroegen zich af: 'Hoeveel sportzalen, zwembaden, boerderijen en kleuterscholen hadden met al dat geld gebouwd kunnen worden?' In nieuwe schoolboeken werd de economie van de rassenhygiëne gepresenteerd in rekensommetjes: 'De bouw van een gesticht kost zes miljoen mark. Hoeveel nieuwe huizen van vijftienduizend mark per stuk kunnen voor dat bedrag gebouwd worden?'" in: Van Pelt, R.J., Dworkj, D., Auschwitz van 1270 tot heden, Amsterdam 1997 (Boom) p. 96
[381] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 215-218
[382] Toevallig ook op 9 september 2001 wordt later deze datum "nine-eleven" synoniem met alles wat daarna gebeurt - de ideologische rechtvaardiging voor het optreden in Afghanistan en later in Irak. Een zelfde mechanisme zien wij al in Nazi-Duitsland waar de mislukte Hitlerputsch van 9 september 1923 het begin vormt van een stuk Duitse geschiedenis als het Derde (zogenaamde duizendjarige) Rijk.
[383] Vgl. Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 112-125
[384] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p.149-150; 429-431
[385] Vgl. Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 118-120 en 122
[386] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 481-491
[387] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 481-530
[388] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 375-380
[389] "Naarmate de Duitsers opmarcheerden in het zojuist veroverde gebied, zagen ze overal sporen van hun eigen land. 'Hier, in het meest oostelijke deel van het Generalgouvernement, zou je misschien een massa houten huizen verwachten, met een markt vol joden, maar nooit een oud stadscentrum dat zo duidelijk zijn Duitse bouwers verraadt,' merkte de nationaal-socialistische schrijver Hermann Seifert op in een populair boek over het joodse vraagstuk in bezet Polen. Als je in het centrum van Lublin stond, 'denk je dat je in het hart van het Reich bent'! Maar terwijl de Duitse kolonisten het land hadden ontgonnen en dorpen en stadjes hadden gebouwd, waren de joodse immigranten parasieten die handig gebruik maakten van de handelsmogelijkheden die de Duitsers hadden geschapen. Volgens Seifert hadden ze ook weinig anders kunnen doen. De Poolse joden waren van een gedegenereerd ras, en ze leden onder 'inteelt, krankzinnigheid, erfelijke ziekten, epidemieën, vuil en ongedierte, ze kenden geen vreugde in het baren van kinderen enzovoort'. Paradoxaal was overigens dat hun verminderde levenskracht het 'joodse gevaar' niet deed afnemen. Duitsers 'mogen niet vergeten dat dit Ostjudentum de bron van de herleving van het wereldjodendom is geweest ." in: Van Pelt, R.J., Dworkj, D., Auschwitz van 1270 tot heden, Amsterdam 1997 (Boom) p. 113
[390] Vgl. Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 189-191
[391] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 460-463
[392] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 554-557
[393] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 618-621
[394] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 174-176
[395] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 583-587

[396] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 380-383 Zie ook: “De desbetreffende afdeling in het gesticht van Egelfing-Haar, in de buurt van München, werd als een van de eerste geopend. De directeur, dr. Hermann Pfannmüller, trad op 16 februari 1940 op als gastheer voor een inspectie ter plaatse door een grote groep functionarissen van Partij, leger en SS. 'Dr. Pfannmüller liep naar een van de vijftien bedjes aan weerszijden van de middengang,' zo herinnerde zich een lid van die delegatie na de oorlog.
'We hebben hier kinderen van een tot vijf jaar,' zei hij gewichtig. Al die schepsels zijn voor mij als nationaal-socialist "levende belastingen" [...] een last voor onze natie. [...] In die zin is de actie van de Führer om de volksgemeenschap te bevrijden van deze overbelasting simpelweg een nationale daad, en de betekenis daarvan zullen niet-medici pas kunnen bepalen na een aantal jaren, zo niet tientallen jaren. Wij voeren de actie niet uit met. gif, injecties of andere zichtbare methoden [...] want dat zou voor de buitenlandse pers en bepaalde kringen in Parijs en Londen slechts een nieuwe aanleiding zijn om propaganda tegen ons te maken. [...] Nee, onze methode is veel eenvoudiger.'
Met die woorden haalde hij een kind uit zijn bedje. Terwijl die dikke, grove man het jammerende, broodmagere kind liet zien alsof het een haas was die hij zojuist had geschoten, merkte hij koeltjes op: 'Natuurlijk stoppen we de voeding niet zomaar. Dat zou veel te lastig worden. We verminderen de hoeveelheden geleidelijk. En de natuur zorgt dan voor de rest. [...] Deze hier zal het geen twee of drie dagen meer volhouden.'Op die manier heeft men vijfduizend kinderen gedood. Hitler was heel tevreden over zijn programma van kindermoord, en gaf Bouhlers afdeling nu opdracht te beginnen aan de organisatie van moord op volwassenen die ongeschikt voor het leven waren. Na overleg met Albert Widmann, hoofd van de afdeling chemie van het Criminologisch- Technisch Instituut, adviseerde Bouhlers plaatsvervanger, Viktor Brack, het gebruik van koolmonoxide in flessen, zoals dat geproduceerd werd door BASF. Bij een vergadering die werd bijgewoond door onder meer professor Werner Heyde, een bekend psychiater, een vriend van Himmler en de leider van deze actie; door professor Hermann Paul Nitsche, eveneens psychiater en directeur van het gesticht Sonnenstein bij Dresden; door Paul Werner, een politie-officier; en die werd voorgezeten door Brack, werd het besluit genomen vijfenzestig- tot vijfenzeventigduizend gestichtsbewoners te doden door vergiftiging met koolmonoxide. De eerste experimentele vergassing werd acht weken later geleid door Widmann in een ongebruikte gevangenis in de stad Brandenburg. In: Van Pelt, R.J., Dworkj, D., Auschwitz van 1270 tot heden, Amsterdam 1997 (Boom) p. 124

[397] Van Pelt, R.J., Dworkj, D., Auschwitz van 1270 tot heden, Amsterdam 1997 (Boom) p. 113-115

[398] Vgl. Lifton, R.J., Nazidokters. De psychologie van de rassenmoord in het Derde Rijk, Utrecht 1987 (Bruna) p. 18

[399] Vgl. Lifton, R.J., Nazidokters. De psychologie van de rassenmoord in het Derde Rijk, Utrecht 1987 (Bruna) p. 52

[400] Vgl. Schmitz-Berning, C., Vokabular des National-Sozialismus, Berlin New York 2000, (Walter der Gruyter) p. 317-322

[401] Vgl. Levi, P., Ist das ein Mensch? Die Atempause, München Wien 1986 (Carl Hanser Verlag) p. 132-137; vgl. ook Blanchot, M., Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz, München Wien 1991 (Carl Hanser Verlag) p. 205-237 over de intellektueel die onder vuur ligt,

[402] Imre Kertész zegt in de lezing “De onvergankelijkheid van de kampen” over deze plek in het collectieve geheugen van de mensheid en als verhaal dat verder wordt verteld: “In Auschwitz vervaagt nergens de grens tussen goed en kwaad. De vertelling weet - wat overigens ook waar is - dat miljoenen onschuldige mensen naar Auschwitz werden afgevoerd, dat hun daar verschrikkelijke leugens zijn verteld, dat ze daar op beestachtige wijze zijn vermoord. Dit beeld wordt door geen enkele kleurnuance verstoord, bijvoorbeeld vanuit de politiek; het verhaal wordt niet gecompliceerd door een lijn waarin geloofsgetrouwe nazi's die uit het perspectief van de beweging - maar dan ook inderdaad alleen uit dat perspectief – onschuldig veroordeeld waren, ook in Auschwitz werden opgesloten, ten opzichte van wie de geest van de vertelling met een moeizame ambivalentie te kampen zou hebben gehad.
Auschwitz is een volkomen opengelegde en daarom juist gesloten en inmiddels onaantastbare structuur. Dit geldt zowel voor de dimensie van de ruimte als van de tijd. Dit is een vreemde paradox. Hoewel de overlevenden ervan nog onder ons zijn - zoals ook degene die u hier voor u ziet met dit vel papier in de hand - staat het toch op een afstand voor ons, als een zorgvuldig geprepareerde archeologische vondst, als een verhaal dat in al zijn details bekend en definitief is, dat terecht in de verleden tijd verteld kan worden.
In de ruimte kennen we alle bijzonderheden van dit verhaal, van de zwarte muur tot de Tsjechische familiebarakken, van het Sonderkommando tot het fabrieksmerk van de ventilatoren in de crematoria. Het staat voor ons als de Openbaringen van Johannes, als een met pijnlijke precisie beschreven griezelverhaal van Edgar Allan Poe, Kafka of Dostojevski; de details zijn bekend, evenals de logica, de morele gruwel en schande, de mateloosheid van de verschrikkingen en de afschuwelijke les daaruit die niet meer uit de Europese geest van de vertelling kan worden weggewist.
Dit alles is echter nog niet voldoende om een misdaad tot een geesteshistorische sensatie te laten uitgroeien, tot een brandende pijn, een trauma dat in de herinnering wordt opgeslagen zoals het lichaam de ernstige verwondingen van een ongeval bewaart: ze veroorzaken voortdurende onrust, zijn niet onzichtbaar te maken en gaan bij elke aanraking weer bloeden.” in: Kertész, Imre, De verbannen taal, Amsterdam 2005 (De Bezige Bij) p. 37-38

[403] Vgl. de opvattingen van Matthias Küntzel (als politicoloog verbonden aan het Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism te Jeruzalem) hierover in: ’Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11’, New York (Telos Press); zie: www.matthiaskuentzel.de

[404] Vgl. Mein, George, Denken in Bewegung in: In Bewegung. Philosophie der Veränderung, in: Der blaue Reier, Journal für Philosophie, (Ausgabe 29, 1 (2010) p. 37: “Heterotopien (von griechisch: hetero für ungleich und topos für Ort) sind nach Michael Foucault die ebenso wirklichen wie wirksamen Orte einer Zivilisation, “die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermasse Orte ausserhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können.” geciteerd uit: Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag)

[405] Armando, Verzamelde gedichten. Amsterdam 1999 p. 546

[406] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 31

[407] Barthes, R., door Roland Barthes, Nijmegen 1991 (Sun) p. 66

[408] Barthes, R., door Roland Barthes, Nijmegen 1991 (Sun) p. 67

[409] Vgl. Schmid, W., Filosofie van de levenskunst. Inleiding in het mooie leven, Baarn 2002 (Ambo) p. 45 e.v.

[410] Vgl. Schmid, W., Filosofie van de levenskunst. Inleiding in het mooie leven, Baarn 2002 (Ambo) p. 54 e.v.

[411] Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag) p. 37

[412] Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag) p. 47-48
[413] Agamben, Giorgio, Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Verlag) p. 72-80
[414] Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag) p.55-56
[415] Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag) p.133-134
[416] Bloch, Ernst, Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis, Frankfurt am Main 1975 (Surkamp Verlag) p. 172
[417] Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bd. Frankfurt am Main 1973 (Suhrkamp Verlag) p. 2
[418] Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bd. Frankfurt am Main 1973 (Suhrkamp Verlag) p. 54
[419] Vgl. Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 76-80
[420] Vgl. Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 80-82
[421] "Die Expansion der Schule. Wer - wie der moderne Mensch, dessen eigene Erfahrungen immer schneller veralten, dessen neue Erfahrungen aber (spezialistisch) überwiegend nicht mehr eigene Erfahrungen sind - seine Erfahrungen nicht mehr selber macht, muss den Erfahrungsersatz kultivieren. Eine solche Kultur der Erfahrungsersatzes (des erfahrungsentlasteten - erfahrungsentfernten - Erfahrungserwerbs, den man heute meint, wenn man "Lernen" sagt) ist - im weitesten Sinn verstanden: einschliesslich des Kindergartens, der Hochschule, der Fortbildung und der Seniorenakademie - die Schule, die ebendarum erst modern eigentlich ensteht und jedenfalls expandiert; denn immer mehr - zum Erfahrungsersatz - muss gelernt werden." in: Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 84
[422] Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 86
[423] Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 87
[424] Vgl. Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 87
[425] Vgl. Marquard, Odo, Apologie des Zufälligen, Philosopische Studien, Stuttgart 1986 (Reclam) p. 93-95
[426] Vgl. Rosa, Hartmut, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp)
[427] Vgl. ook: Moyaert, P., Begeren en vereren. Sublimering en idealisering, Amsterdam 2002 (SUN)
[428] Vgl. Allan, M. (red)., Hoe te beminnen. Filosofen over seks. Samengesteld door Machteld Allan, A'dam 2007 (Meulenhoff)
Vgl. ook Eros (en Agape) in de Westerse cultuur: Velde te, R., (red.), In het spoor van Plato's symposium. Eros in de westerse cultuur, 2001 Thijmgenootgenootschap, (Valkhof pers)
[429] Vgl. Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 305-322
[430] Vgl. Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, 3 Bd. Frankfurt am Main 1973 (Suhrkamp Verlag) p. 523 e.v. - Vgl. Ook in dit verband over utopie en de relatie met totalitair denken en fanatisme: Wils, Jean-Pierre, Sacraal geweld, Assen 2004 (Koninklijke van Gorcum) p. 36-37
[431] Vgl. Schmid, W., Handboek voor de levenskunst, Baarn 2004 (Ambo) p. 222 e.v.
[432] Vgl. Visser, G., Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel. Thijmessay 2009, Nijmegen 2009 (Valkhof pers)
Brugmans, E., (red.), De ziel in de literatuur, Nijmegen 2009 (Valkhofpers)
Roes, S., Cultura animi. Een pleidooi voor de veredeling van de ziel, 2010 Thijmgenootgenootschap, (Valkhof pers)
[433] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 527
[434] Vgl. Beerling, R.F., Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers, Delft z.j., (Delftsche Uitg.) p. 8
[435] Vgl. Agamben, Giorgio, Herschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regieriung, (Homo Sacer II,2), Berlin 2010 (Suhrkamp) p. 237-301
[436] Vgl. Agamben, Giorgio, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002 (Suhrkamp Verlag) p. 91-96 over het leven van de heiligen;
vgl. Agamben, Giorgio, Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Verlag) p. 27-30 over de fysiologie van de zaligen
[437] Vgl. Beerling, R.F., Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers, Delft z.j., (Delftsche Uitg.) p. 95
[438] Johann Wolfgang Goethe. Werke. Ausgewählt von Mathias Bertram - Directmedia • Berlin 2004
[439] Nietzsche, F., Also sprach Zarathustra. ein Buch für alle und keinen, München, (Goldmann Verlag) p. 11-13
[440] Vgl. Nietzsche, F., Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte, Stuttgart 1964, (Alfred Kröner Verlag) p. 79-80

[441] Von alten und neuen Tafeln - 1 - Hier sitze ich und warte, alte zerbrochene Tafeln um mich und auch neue halb beschriebene Tafeln. Wann kommt meine Stunde? - die Stunde meines Niederganges, Unterganges: denn noch Ein Mal will ich zu den Menschen gehn. Dess warte ich nun: denn erst müssen mir die Zeichen kommen, dass es meine Stunde sei, - nämlich der lachende Löwe mit dem Taubenschwarme. Inzwischen rede ich als Einer, der Zeit hat, zu mir selber. Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber. -
2 - Als ich zu den Menschen kam, da fand ich sie sitzen auf einem alten Dünkel: Alle dünkten sich lange schon zu wissen, was dem Menschen gut und böse sei.
Eine alte müde Sache dünkte ihnen alles Reden von Tugend; und wer gut schlafen wollte, der sprach vor Schlafengehen noch von »Gut« und »Böse«. Diese Schläferei störte ich auf, als ich lehrte: was gut und böse ist, das weiss noch Niemand: - es sei denn der Schaffende! - Das aber ist Der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn giebt und ihre Zukunft: Dieser erst schafft es, dass Etwas gut und böse ist. Und ich hiess sie ihre alten Lehr-Stühle umwerfen, und wo nur jener alte Dünkel gesessen hatte; ich hiess sie lachen über ihre grossen Tugend-Meister und Heiligen und Dichter und Welt-Erlöser. Über ihre düsteren Weisen hiess ich sie lachen, und wer je als schwarze Vogelscheuche warnend auf dem Baume des Lebens gesessen hatte.
An ihre grosse Gräberstrasse setzte ich mich und selber zu Aas und Geiern - und ich lachte über all ihr Einst und seine mürbe verfallende Herrlichkeit. Wahrlich, gleich Busspredigern und Narrn schrie ich Zorn und Zeter über all ihr Grosses und Kleines -, dass ihr Bestes so gar klein ist! Dass ihr Bösestes so gar klein ist! - also lachte ich. Meine weise Sehnsucht schrie und lachte also aus mir, die auf Bergen geboren ist, eine wilde Weisheit wahrlich! - meine grosse flügelbrausende Sehnsucht. Und oft riss sie mich fort und hinauf und hinweg und mitten im Lachen: da flog ich wohl schaudernd, ein Pfeil, durch sonnentrunkenes Entzücken: - hinaus in ferne Zukünfte, die kein Traum noch sah, in heissere Süden, als je sich Bildner träumten: dorthin, wo Götter tanzend sich aller Kleider schämen: -
- dass ich nämlich in Gleichnissen rede und gleich Dichtern hinke und stammle: und wahrlich, ich schäme mich, dass ich noch Dichter sein muss! - Wo alles Werden mich Götter-Tanz und Götter-Muthwillen dünkte, und die Welt los- und ausgelassen und zu sich selber zurückfliehend: -
- als ein ewiges Sich-fliehn und -Wiedersuchen vieler Götter, als das selige Sich-Widersprechen, Sich-Wieder-hören, Sich-Wieder-Zugehören vieler Götter: - Wo alle Zeit mich ein seliger Hohn auf Augenblicke dünkte, wo die Nothwendigkeit die Freiheit selber war, die selig mit dem Stachel der Freiheit spielte: - Wo ich auch meinen alten Teufel und Erzfeind wiederfand, den Geist der Schwere und Alles, was er schuf: Zwang, Satzung, Noth und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse: -
Denn muss nicht dasein, über das getanzt, hinweggetanzt werde? Müssen nicht um der Leichten, Leichtesten willen - Maulwürfe und schwere Zwerge dasein? - -
3 - Dort war's auch, wo ich das Wort »Übermensch« vom Wege auflas, und dass der Mensch Etwas sei, das überwunden werden müsse, - dass der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck: sich selig preisend ob seines Mittags und Abends, als Weg zu neuen Morgenröthen: - das Zarathustra-Wort vom grossen Mittage, und was sonst ich über den Menschen aufhängte, gleich purpurnen zweiten Abendröthen. in: Nietzsche, F.,Also sprach Zarathustra. ein Buch für alle und keinen, München, (Goldmann Verlag) p. 160-161
[442] Nietzsche, F., Also sprach Zarathustra. ein Buch für alle und keinen, München, (Goldmann Verlag) p. 13
[443] Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums.
1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, - er lebt in ihr, er ist sie. (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes "ich, Plato, bin die Wahrheit".)
2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften ("für den Sünder, der Busse thut"). (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, - sie wird Weib, sie wird christlich ...)
3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)
4. Die wahre Welt - unerreichbar? jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch unbekannt. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? ...
(Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)
5. Die "wahre Welt" - eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, - eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!
(Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato's; Teufelslärm aller freien Geister.)
6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!
(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.) in: Nietzsche, F., Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte, Stuttgart 1964, (Alfred Kröner Verlag) p. 99-100
[444] Nietzsche, F., Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte, Stuttgart 1964, (Alfred Kröner Verlag) p. 389-390
[445] Nietzsche, F., Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte, Stuttgart 1964, (Alfred Kröner Verlag) p. 399-400
[446] Vgl. Sloterdijk, P., Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering, Amsterdam 2006 (Sun) p. 24: “ In oude tijden is een denker iemand die transcendeert en omlaag kijkt - zoals Dante dat tijdens zijn reis naar het paradijs illustreerde.”

[447] “Einen Atheismus wie den Nietzsches hatte die Geschichte der Philosophie noch nicht gesehen. Nietzsche ist der erste Denker, der Gott – nicht verneint, sondern recht eigentlich nach dem theologischen Gebrauch des Wortes: ihn „leugnet“. Noch genauer: der ihm flucht. Denn einen Fluch, gewaltig wie jener Fluch, mit dem Kierkegaards Gotteserlebnis anhub, bedeutet jener berühmte Satz: „wenn Gott wäre, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein“. Noch nie hatte ein Philosoph so Auge in Auge mit dem lebendigen Gott gestanden, um so zu sprechen. Der erste wirkliche Mensch unter den Philosophen war auch der erste, der Gott von Angesicht zu Angesicht sah - wenn auch nur, um ihn zu leugnen. Denn jener Satz ist die erste philosophische Gottesleugnung, in der Gott nicht mit der Welt unlöslich verbunden ist. Zur Welt hätte Nietzsche nicht sagen können: wenn sie wäre, wie hielte ich es aus, nicht sie zu sein. Dem leben- digen Menschen erscheint der lebendige Gott. Das trotzige Selbst schaut mit ingrimmigem Haß die alles Trotzes ledige göttliche Freiheit, die ihn, weil er sie für Schrankenlosigkeit halten muß, zur Leugnung drängt, – denn wie hielte er es sonst aus, nicht Gott zu sein. Nicht Gottes Sein, Gottes Freiheit treibt ihn zu dieser Selbstverwahrung; über Gottes bloßes Sein, auch wenn er daran „glaubte“, könnte er lachend hinwegschreiten.” in: Rosenzweig, F., Der Stern der Erlösung (den Haag 1976) (Martinus Nijhof) p. 20-21

[448] “In dieser gestaltlosen, notwendig unverfaßten und deshalb der verfaßten Kirchen stets bedürftigen Johan- neskirche ist Goethe der erste ihrer Väter, obwohl er doch für einen Heiden gelten mußte – und es auch war. In seinem Gebet zum eigenen Schicksal, das nun alle Welt ihm nachbetet, vollendet sich die Belebung des Toten, welche die unerläßliche Vorbedingung seines Ewigwerdens ist. In den Gebeten des Leibes um Liebe – Gott sei mir Sünder gnädig –, der Seele um Glauben – wie kriege ich einen gnädigen Gott – sind die Teile des Teils, die in ihrer Zusammensetzung ihn zum Unteilbaren machen, jeder für sich lebendig geworden. Im Gebet des so „Individuum“, nämlich Ganzes aus Leib und Seele, gewordenen Menschen um das, was er schon besitzt, das eigene Schicksal, wird nun auch dieses ganze Einzelne als solches belebt; es bettet sich ein in Alles und hört dabei doch nicht auf, Einzelnes zu sein. Wo dies Gebet gesprochen wird, da ist jene Lebendigkeit des geschöpflichen Lebens angebrochen, die dies Leben unmittelbar reif macht für den Einbruch des ewigen göttlichen Lebens. Denn indem jenes Gebet gesprochen wird, macht es ein Stück Leben reif zur Ewigkeit. Es macht es nicht selbst schon ewig, es macht es nur lebendig; insbesondere Goethe ist ein Heide geblieben sein Leben lang, und daß er es geblieben ist, bezeichnet seine weltgeschichtliche Scheidestellung, die er selbst unbefangen in jenem Wort ausspricht, von dem wir herkommen. Dies ists, was ihm keiner nachmachen kann ohne den Hals zu brechen. Goethes Leben ist wirklich eine Kammwanderung zwischen zwei Abgründen; er hat es fertig gebracht, keinen Augenblick seines Lebens den Boden der wohlgegründeten dauernden Erde unter seinen Füßen zu verlieren. Jeder andre, den nicht die Arme der göttlichen Liebe ergriffen und ihn den Flug ins Ewige tun ließen, würde mit Notwendigkeit in einen der beiden Abgründe stürzen, die zu beiden Seiten des Grates gähnen, zu dem doch jeder fortan um der Lebendigkeit des Lebens willen hinansteigen muß. Die Frömmigkeit des Gebets zum eigenen Schicksal grenzt unmittelbar an das Gebet des Sünders, der sich alles zu beten erlaubt wähnt, und des Schwärmers, der um des fernen Einen, was ihm der Augenblick des Gebets als notwendig zeigt, alles außer diesem Einen, alles Nächste, sich verboten meint. In keinen dieser beiden Abgründe ist Goethe ausge- glitten; er kam durch – „machs einer nach!“ Ein Bildtäfelchen ist auf dem Kamme errichtet; es schildert an Zarathustras Nieder- und Untergang, wie man ein alle alten Tafeln zerschlagender Immoralist und ein den Nächsten wie sich selbst um des Übernächsten willen, seinen Freund um die neuen Freunde vergewaltigender Tyrann – Sünder und Schwärmer in einer Person – werden kann. Das Täfelchen verwarnt fortan jeden Wanderer, der den Kamm erstiegen hat, den Goethe- weg nach Goethe noch ein zweites Mal gleich ihm allein in hoffnungsvollem Vertrauen zum Schritt der ei- genen Füße, ohne die Flügel des Glaubens und der Liebe, ein reiner Sohn dieser Erde, schreiten zu wollen. in: Rosenzweig, F., Der Stern der Erlösung (den Haag 1976) (Martinus Nijhof) p. 318-319

[449] Sloterdijk, P., Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering, Amsterdam 2006 (Sun) p. 26-27

[450] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 550

[451] Sloterdijk, P., Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering, Amsterdam 2006 (Sun) p. 35

[452] Vgl. Becker-Schmidt, Regina, Zwischen allen Geslechten. Körper und Geslechtsidentität in: Unser Körper zwischen Ich und Welt, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 26 (2/2008) Stuttgart (Omega Verlag) p. 31-35

[453] Vgl. Paasche, H., Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschand, Bremen 1998 (Donat Verlag) (periode 1912-1913)

[454] Sloterdijk, P., Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering, Amsterdam 2006 (Sun) p. 36

[455] Vgl. Gergen, Kenneth, J., The Saturated Self: dilemmas of identity in contemporary life, 2000 (Basic Books)

[456] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 24: “ Die Schnitsteellen zwischen Mensch und Maschine werden also immer mehr direkt in jenes Organ hineinverlegt, das herkömlicher Weise als Sitz von menschlichem Selbst, Seele und Geist gegolten hat. Dass dadurch auch Seele, Geist, Identität ins Visier eines Mental-Designs, und damit die Kopierbarkeit des Menschen in Griffweite des Machbaren geraten, liegt in der Logik dieser Art von Entwicklung. Einer der Pioniere der theoretischen Kybernetik, Norbert Wiener, hat die Entwicklung in den fünfziger Jahren in der Formel “Der Mensch - eine Nachricht” komprimiert und vorweggenommen. Darin ist bereits der Grundgedanke ausgesprochen, dass die “Essenz” eins Menschen, seine Personalität oder Identität, nicht in seiner körperlichen Existenzform, sondern in der körperlosen Information liegt, welche sein Erbmaterial speichert. Könnte diese Information extrahiert werden, dan liesse ste sich auch übermitteln, abändern oder verdoppeln.”

[457] Sloterdijk, P., Het kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering, Amsterdam 2006 (Sun) p. 66

[458] Vgl. Erlach, Klaus, Der Körper des Menschen als Quelle der Technik, in: Unser Körper zwischen Ich und Welt, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 26 (2/2008) Stuttgart (Omega Verlag) p. 50-54

[459] Vgl. Siebenpfeiffer, Hania, Der Körper als Diskurseffekt. Michel Foucaults Philosophie der Körperlichkeit in: Unser Körper zwischen Ich und Welt, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 26 (2/2008) Stuttgart (Omega Verlag) p. 56-60

[460] http://web.stelarc.org/index2.html

zie ook: Mulder, Theo, Het maakbare lichaam: over lichaam en tijd, in: Koops, Bert-Jaap, Lüthy, Christoph, Nelis, Annemiek, Sieburgh, Carla (Red.), De maakbare mens. Tussen fictie en fascinatie, Amsterdam 2010 (Bert Bakker) p. 67-70

[461] http://www.terryrodgers.com/

[462] http://hybridreality.me/

[463] http://nl.wikipedia.org/wiki/Cryonisme

[464] Vgl. Gammel, Stefan, “who wants to live forever…?” Der Weg zur Unsterblichkeit, in: Unser Körper zwischen Ich und Welt, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 26 (2/2008) Stuttgart (Omega Verlag) p. 69-72
vgl. Koops, Bert-Jaap, Lüthy, Christoph, Nelis, Annemiek, Sieburgh, Carla (Red.), De maakbare mens. Tussen fictie en fascinatie, Amsterdam 2010 (Bert Bakker)

[465] Tolkien, J.R.R., In de ban van de ring, Utrecht Antwerpen 1956 (Spectrum) p. 44

[466] Vgl. Gergen, Kenneth, J., The Saturated Self: dilemmas of identity in contemporary life, 2000 (Basic Books)

[467] Vgl. Wenders, W., Tokyo-ga, oktober 2009

[468] Safranski, R., Het kwaad, 2005 (Olympus) p. 237

[469] Vgl. Ovid, Metamorphosen. Epos in 15 Büchern, Stuttgart 1980 (Reclam)

[470] Vgl. Muchembled, R., Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus, Reinbeck bei Hamburg 1990 (Rowohlt Taschenbuch Verlag)

[471] Mulder, Theo, Het maakbare lichaam: over lichaam en tijd, in: Koops, Bert-Jaap, Lüthy, Christoph, Nelis, Annemiek, Sieburgh, Carla (Red.), De maakbare mens. Tussen fictie en fascinatie, Amsterdam 2010 (Bert Bakker) p. 50

[472] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 171-172

[473] Vgl. Halsema, A., Het zelf als ander – mijn lichaam als ander, Ricoeurs notie van identiteit, in Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte, Jrg. 28, nr. 2 april 2006, p. 98

[474] Vgl. Visser, G., Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart. Beschouwd in het licht van Aristoteles’leer van het affectieve, Amsterdam 2008 (SUN)

[475] http://www.philosophie.uni-freiburg.de/aktuelles/gelassenheit-und-gegnet-bei-heidegger

[476] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 93-94

[477] Vgl. Schuyf, J., Heidens Nederland. Zichtbare overblijfselen van een niet-christelijk verleden, Utrecht 1997 (Uitgeverij Matrijs) p. 106-117

[478] Vgl. Benjamin, W., Das Passagen-Werk, 2 Bd., Frankfurt am Main 1983 (Suhrkamp)

[479] “Den wohl systematischsten Ansatz entwickelt heute Jürgen Hasse in einer (phänomenologischen) Stadt-Anthropologie am Leitfaden der Sinne, die an der Körperlosigkeit und Berührungsarmut urbaner Architektur Anstoß nimmt. Dabei drückt Körperlosigkeit nur scheinbar einen Widerspruch zu den architektonischen Materialschlachten aus, die heute in den Städten mit ihren polierten Protzbauten aus Stahl, Glas und Marmor um Prestige und Profit ausgetragen werden. Auch der inszenierte Glamour von Fußgängerzonen kann die Ödnis nicht verbergen, welche die Strasse auf eine Rest-Sinnlichkeit reduziert: auf Voyeurismus, getrieben von markengedoptem Kaufrausch und Erlebnishunger. Ähnlich wie Burckhardt sieht Jürgen Hasse in „leeren Orten" Möglichkeiten des Auf brechens von Wahrnehmungsschablonen, „Anlässe des Stutzens (...), um an fruchtbaren Brüchen das Immer-so-Weiter unserer ritualisierten Wiedererkennung der Welt zu verlangsamen. Städte werden gerade durch architektonische „Reibung" und durch Unübersichtlichkeit körperlicher. Daran ließe sich der Gedanke knüpfen, dass eine solche Verlangsamung durch Behinderung des Durchflusses - ein „slow urbanism" - auch eine neue Art von Neugier wecken könnte: Die Neugier für Zwischenraum in der vernetzten Welt, für die Nischen, die Ruinen, das terrain vague zwischen den Zentren und Kanälen des globalen Waren-, Personen- und Datenverkehrs; die Neugier für das Nahe und Lokale.
In diesem Sinn charakterisiert Hasse urbanen Raum anhand zweier unterschiedlicher pedestrischer Perspektiven: Raum des „Hingehens" und Raum des „Herumgehens". Der Unterschied charakterisiert ge- nau die Differenz zwischen mir und meinem Töchterchen damals auf unserem gemeinsamen Stadtgang: die Differenz von Zwischenraum und Transitraum. Ich wollte hingehen zu den Geschäften, sie wollte herumgehen in dem Lauben. Hasse schreibt: „In der Bewegung des ‘Herumgehens’ erschließt man sich den Raum der Stadt mehr am Resonanzkörper des eigenen Leibes als am kartographisch visuell geeichten Lot der optisch geordneten Dinge, Als lebendige Person muss man durch beide Räume zugleich. Auf der einen Seite ist die taktile, die akustische, die olfaktorische und nicht zuletzt die atmosphärische Stadt eines vielsinnigen Geschehens, auf der andern Seite die sensationelle Stadt der sichtbaren Dinge und Ereignisse. Im ‘Herumgehen’ wird die Stadt in gewisser Weise selbst zum Leib." In dieser Leibhaftigkeit urbaner Umgebungen lassen sich denn auch „Fundsachen der Sinne" entdecken: weiße Flecken, die erst im Schritttempo sichtbar werden. Und zwar nicht im Tempo „ver- nünftiger", zweckbestimmter Schritte des Hingehens, sondern des verweilenden, aufmerksamen Herumgehens. Die Stadt erschließt sich uns so von ihrer Phänomenologie her: also nicht von ihrer Qualität als multifunktionalem „Gerät", sondern von ihren Qualia: ihrem Anmutungs-, ihrem atmosphärischen Charakter. Ein Stadt oder städtische Umgebung gewinnt aus einer solchen Perspektive den Charakter des aisthetischen Geländes, der Sinnesgegenwart, als notwendiges und substanzielles Komplement zum Baugelände. Damit wäre ein Horizont der Städteplanung aufgespannt, in dem die Gebäude Maß nehmen würden an den Körpern der Bewohner, und das hieße nicht zuletzt: am Bedürfnis nach lebbarem Zwischenraum, nach urbanen Brachen. Hasse plädiert für eine „transitorische" Stadt: „Die noblen Atmosphären der schönen und aseptischen Zonen der ‚besseren` Stadt sind trotz aller im Sandstrahl gereinigten Jugendstilfassaden steril (...) Ein städtische Atmosphäre kann dort an Offenheit gewinnen, wo die Dinge und Bewohner zum Stein des Anstoßes werden, wo die Menschen etwas tun, was den Stachel des Mainstream löckt (. . .) Dazu braucht die Stadt Brachen, Orte, die gut sind für das Vorläufige, das Kurzfristige, das Unpassende und Halbe. Zu den Brachen gehören die transitorischen Nutzungen - das Date, das in zwei Jahren weg sein wird, aber am Erinnerungswert des Ortes haften bleibt, um dann vielleicht einen imaginären Pfad durch den Raum der Stadt zu einem andern Ort zu gelangen. Eine lebendige Stadt hat Wunden, die keine Schandmale sind, sondern Durchgangsstationen zu einem Neuen.. Eine lebendige Stadt entfaltet eine lebendige Atmosphäre, die man , Urbanität' nennt."” in: Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 157-159

[480] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 152-154

[481] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 160-161

[482] Vgl. Heine, Heinrich, Werke, Berlin Darmstadt z.j. (Abi Melzer Verlag Drieeich)

[483] Örkény, István, Das Lagervolk, Berlin 2010 (Suhrkamp) p. 310

[484] Vgl. Shohei Imamura, Narayama Bushiko, the ballad of Narayama Japan 1983 (130 min)
[485] Vgl. “Tussen 1964 en 1974 werd door het toenmalige Instituut voor Antropobiologie van de Rijksuniversiteit Utrecht een onderzoek naar de materiële resten van deze Tellem-cultuur uitgevoerd. [...]Eenmaal in de grotten werden ze met een nieuw probleem geconfronteerd: de Tellem zetten hun doden direct op de rotsgrond bij en schoven, als er geen plaats meer was, de voorgangers onverbiddelijk opzij. De grotten misten daardoor een verticale stratigrafie. Dat was een grote handicap om tot dateringen te komen. In sommige gevallen, grot C bijvoorbeeld met drieduizend bijzettingen, was het zo'n janboel dat grafgiften ook niet meer aan individuen konden worden toegewezen.
Maar tegenover deze moeilijkheden stond de uitstekende toestand waarin de resten bewaard gebleven waren, door de droogte was alles uitstekend geconserveerd.
Hoewel dus een stratigrafie ontbrak, slaagde men er toch in een voorlopige chronologie op te stellen. Relatieve datering werd verkregen door het volgen van de ontwikkelingen in de materiële cultuur: gebruiksvoorwerpen, architectuur en grafgiften. Deze bevindingen lijken te worden bevestigd door uitslagen van C-14 onderzoek. De oudste vondsten dateren uit de elfde eeuw en de jongste, nog tot de Tellem-cultuur behorende, uit de zestiende eeuw.
De grotten bleken niet alleen als begraafplaats te zijn gebruikt, maar ook voor de uitvoering van begrafenisrituelen en de tijdelijke opslag van voedsel. Bij gevaar dienden ze mogelijk tot schuilplaats.
De eerste doden werden bijgezet in lemen graanschuurtjes die de Tellem in de grotten aantroffen en die waarschijnlijk uit de tweede of derde eeuw voor Christus afkomstig zijn. Deze fase in de geschiedenis van het gebied wordt Toloy genoemd naar het ravijn waarin men de schuurtjes het eerst vond. Uit de periode tussen dit tijdstip en de elfde eeuw werd niets aangetroffen. Omdat er nooit een Tellem nederzetting is opgegraven weten de onderzoekers niet of wat zij in de grotten vonden een volledige afspiegeling is van de materiële cultuur van de Tellem. Duidelijk werd wel dat de kommen en schalen die aan de doden werden meegegeven, wat techniek en vorm betrof, afwijken van het dagelijkse gebruiksgoed. Maar verder werden de Tellem bijgezet in hun eigen kleren en met persoonlijke bezittingen: gereedschap, wapens, kalebassen, mandjes en dergelijke. Deze vondsten lichten ook een tipje op van de sluier rond het begrafenisritueel. Bijna alle gebruiksvoorwerpen waren op de een of andere manier onbruikbaar gemaakt. Punten van messen en pijlpunten waren omgebogen, bogen gebroken en bladen van hakken van de steel gehaald. De dode werd ook een sandaal afgenomen; er is nooit een compleet paar gevonden. Vergelijkingen van aantallen grafgiften en skeletten hebben aangetoond dat het ene individu meer mee kreeg dan het andere. Zoiets zou erop kunnen wijzen dat de Tellemcultuur statusverschil kende. Kinderskeletten ontbraken overigens in de grotten. Zij zullen ergens anders zijn begraven.” bron: http://www.nrcboeken.nl/recensie/een-knkelveld-op-zijn-kant-begrafenisrituelen-van-de-afrikaanse-telle
[486] Vgl. Dupré, L., De symboliek van het heilige, Kampen 1972 (Uitg. Kok) p. 61-69 over riten.
Berk, van den T., Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn, Zoetermeer 2001 (Meinema)
Barnard, M., Post, P.(Red.), Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie, Zoetermeer 2001, (Meinema)
Vries, de S. , Joodse Riten en Symbolen, Amsterdam 19887 (Uitg. De Arbeiderspers)
[487] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 74
[488] “In der Entwicklungssequenz vom offenen Feuer über Kohle-, Gas-, Elektroherd zu Mikrowellenofen kommt diese Physis immer mehr abhanden. Man erinnert sich unweigerlich an den „sammelnden" Charakter von Heideggers Krug. Und wie der Krug weckt natürlich auch Borgmanns Herd schnell Assoziationen an verloschene Lebensformen, deren Abglanz im technischen Kontext bestenfalls als innenarchitektonisches Relikt - als Kamin oder Schwedenofen - nachwirken kann - und das heißt, eben auch bloß noch zum „Bestand" des Lifestyle gehört.” in: Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 96
[489] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 97-98
[490] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 98-99: “Statt also bei der Natur (des Menschen), erscheint es fruchtbarer, direkt bei menschlichen Praktiken im technischen Kontext anzusetzen, und nach einem Umgang mit dem Feuer, dem Holz, der Materie, der Umwelt Ausschau zu halten, der seine ganze Körperlichkeit als tiefes Medium in Anspruch nimmt. Diesen Umgang nennt Borgmann aus naheliegenden Gründen „fokale Praktik". Fokale Praktiken haben den Körper im Brennpunkt, sie definieren Herde eines anderen, nicht-technischen Umgangs mit Dingen, zumal mit technischen Objekten: „Physische Inanspruchnahme ist nicht einfach physikalischer Kontakt, sondern die Erfahrung der Welt über die vielfältige Sensibilität des Körpers. Diese Sensibilität wird geschärft und verstärkt in der Fertigkeit. Fertigkeit ist die intensive und verfeinerte Form, sich auf die Welt einzulassen (. . .) Ein Gerät wie die Zentralheizung nimmt unsere Fertigkeiten, unsere Kraft oder unsere Aufmerksamkeit nicht in Anspruch, und es fordert uns umso weniger desto weniger es uns seine Gegenwart fühlbar macht. Im technischen Fortschritt hat deshalb der Mechanismus eines Geräts die Tendenz, sich zurückzuziehen oder sich zu verbergen" Fertigkeiten beanspruchen unseren ganzen Körper, zum Beispiel Musizieren, Malen, Gärtnern, Laufen und Wandern, Segeln,. Fischen, das Gespräch, die Tischkultur. Sie appellieren an uns, in den Kontexten, welche unsere Körper tendenziell immer mehr entlasten und entlassen, nicht vollständig als User aufzugehen, sondern vermehrt auch den fokalen Praktiker in sich zu entdecken. In dieser Hinsicht zeigt sich jedes Gerät einer fokalen Praktik zugänglich: Auto, Motorrad, Fernseher, Handy, Computer. Man ist sehr schnell geneigt, fokale Praktiken vor allem auf ein vortechnologisches „primitives" Kulturniveau zu relegieren. Aber man kann sie - und das ist hier entscheidend - zum Anlass eines ambivalenten Umgangs mit Geräten, Waren und ihren Eigenschaften in technischen Kontexten nehmen. So wie durch die technische Einstellung letztlich alles zum Gerät werden kann, so ließe sich jetzt umgekehrt in allem Gerät der Ansatz zu einer fokalen Praktik entdecken die Technik - im Gegensatz zu ihrem Verbergungstendenz - gerade wieder sichtbar und spürbar macht.”
[491] Vgl. Montesquieu, Considérations sur les causes de La Grandeur des Romains et de leur Décadence, Paris 1802 (Pierre Didot l’ aine et de Frimin Didot) en: Gibbon, E., Verval en ondergang van het Romeinse Rijk. Vertaling naar een verkorte uitgave van D.M. Low door Paul Syrier, 2006 (Olympus)
[492] Vgl. Walther , L., (Hrsg.) Varus, Varus! Antike Texte zus Schlacht in Teutoburger Wald, Stuttgart 2009 (Reclam)
[493] Vgl. Zwart H., Denkstijlen, Nijmegen 2005, (Valkhof Pers) p. 75
[494] Vgl. De Botton, Alain, De architectuur van het geluk, Amsterdam Antwerpen 2006 (Uitgeverij Atlas). Alain de Botton kent de gebouwen ook allerlei eigenschappen toe afgeleid van de menselijke existentie. Het lichaam blijft daarbij niet buiten beschouwing.

[495] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 124-125

[496] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 105 e.v.

[497] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 110

[498] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 110-111

Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 112-115

Nöllenheidt, Achim, RuhrKompakt. Der Kulturhauptstadt-Erlebnisführer. Mit dem Programm von Ruhr.2010, Essen 2010 (Klartext Verlag)

Hospers, Gert-Jan, Tmmerman, Peter, Het Ruhrgebied voor romantici, Venlo 2010 (NV Uitgeverij Smit van 1876)

[500] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 121-122

[501] Vgl. Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 126

[502] "Das „Nichts", die Leere, von der Frisch im Erlebnis des landschaftlichen Ortes spricht, deutet auf ein weiteres Merkmal des Lokalen hin. Da, wo man war, hätte man sein sollen (wollen) - das ist auch Motiv der Wiederkehr, der Wiederbesichtigung (nebenbei: Gilt das nicht auch und besonders für das Kunstwerk; das Bild, das man immer wieder anschauen, den Text, den man immer wieder lesen, das Musikstück, das man immer wieder hören kann? Sind das nicht auch „Landschaften"?). Das Lokale lebt davon. Das Heraklitwort für das Steigen in den Fluss gilt auch für die Wanderung: Die gleiche Wanderroute kann man wiederholt gehen (sie kann geradezu zur Routine werden). Die gleiche Wanderung macht man nur einmal. Es gehört zum lokalen Charakter eines Ortes, dass er unbesetzt bleibt, auch wenn man ihn vorübergehend besetzt. Jeder Mensch kann von seinen Orten und Wegen sprechen, ohne damit einen Besitz- oder Besetzanspruch zu verbinden. Die Eigenart des Ortes besteht gerade darin, dass nicht wir den Ort besetzen, sondern er uns. Das ist sein Eigensinn, der dadurch wächst, dass man ihn immer wieder aufsucht. Der Ort ist in einem wesentlichen Sinn leer (leer auch dann, wenn ihn eine Menge von Leuten bevölkert). Darin könnte ein Grund liegen, dass man ihn immer wieder aufsucht. Denn die Wiederkehr, die - womöglich bis zum Ritual gesteigerte - Wiederbesichtigung verleiht ihm nicht nur eine persönliche und soziokulturelle Wirklichkeit - letztlich bleibt uns auch gar nichts anderes übrig, als ihn immer wieder aufzusuchen, um uns dieser Wirklichkeit zu versichern. Seine „Leere" erinnert an die „Unbeschreibbarkeit" der Landschaft (auch das Beschreiben ist in gewissem Sinn ein Besetzanspruch). Das Lokale ist der Wiedergabe in Wort und Bild, es ist jeglicher Wiedergabe immer vorweg. Seine Leere besteht darin, dass man den Ort immer wieder aufsuchen kann, ohne ihn endgültig zu „leeren" („leer" zu beschreiben), auszuschöpfen." Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 126-127

[503] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 127

[504] Verschaffel, B., Figuren/Essays, Leuven 1995 (Van Halewyck) p. 209-212

[505] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 127-128

[506] "Mein Charakterisierungsversuch des Lokalen beansprucht nicht Vollständigkeit. Zumindest aber deuten die bisherigen Annäherungen an das Lokale auf einen gemeinsamen anthropologischen Nenner hin: den leibhaft anwesenden Menschen. „Eine Landschaft sammelt Orte." Was ist der Fokus dieses Sammelns, wenn nicht unser Körper mit all seinen Sinnen? Der Weg, den man gewandert ist, ist Erinnerung (des Geländes). Der Wanderer verleibt sich ihn ein, macht ihn zu einem Teil seiner selbst. Man ist versucht zu sagen: Die Topographie, die man durchquert hat, beginnt einen selbst zu durchqueren. Wandernd schreiben wir uns ein in die Landschaft, dieses stille und geduldige Archiv der Erde, das unsere Zeichen und Spuren trägt wie die Falten eines Gesichts, die Linien einer Hand. Aber ebenso schreibt sich das begangene Gelände uns ein. Landschaft hält uns bei Sinnen. Bei allen Sinnen. Daher „bei Geiste". Ich nenne deshalb den Landschaftsraum aisthetisches Gelände, Medium der Sinnesgegenwart. Er ist nicht primär ein geographisch bestimmter Raum, sondern ein Verhalten, ein menschliches Verhältnis zum Raum, ja, ein Schaffen von Raum. So gesehen ist Landschaft gerade nicht der Naturpark oder das Naturreservat, nicht die touristische Inszenierung des Sensationellen, Monumentalen, Pittoresken, offiziell Sehenswerten, überhaupt nicht das „Schöne" eines Stücks Erde. Sie ist eine (wiederzuentdeckende) Möglichkeit menschlicher (Selbst-) Erfahrung, nämlich den Raum am eigenen Leib, möglichst voll bei Sinnen - aisthetisch eben - zu erleben. Der Eigensinn des Ortes, von dem ich weiter oben sprach, kann also auch so gelesen werden: Landschaft ist intimes Ereignis der eigenen Sinne." in: Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 129

[507] “In dieser Wechselwirkung liegt die anthropologische Bedeutungsfacette des „Lokalen". Man gehört irgendwo hin, auch wenn man mit Laptop und Handy in der Welt herumechst. Es gibt ein Wort im Deutschen, welches das Einprägen des Lokalen in den Menschen genau ausdrückt: hiesig. Man ist „hiesig", wenn man von hier ist. „Hiesig" könnte aber auch interpretiert werden: Man ist hiesig, wenn man die „Diesheit" des Ortes auf sich übergehen lassen kann, wenn man etwas „mitbekommen" kann vom lokalen Charakter eines Ortes, einer Landschaft. Wenn man durch sein Verhalten überhaupt erst einen solchen Charakter schafft und erhält. So gesehen, hat Hiesigkeit wenig mit Ortsansässigkeit oder -verwurzelung zu tun. Hiesig werden kann auch der Fremde. Hiesig werden kann man allerorten, mit einer Sensibilität für die „Diesheit" des Ortes. Hiesigkeit heißt, nicht zu verlernen, die Welt als aisthetisches Gelände wahrzunehmen, in der Perspektive des Ortes, in der Perspektive lokalen Lebens. Ist es Zufall, dass Martin Walser in Anlehnung an ein Nietzschewort das Lokale und das Nahe zu Schlüsselbegriffen der Naturschönheit erklärt und sie als Gegengewichte zur Globalisierungsmanie in die Waagschale wirft: „Warum finden wir Natürliches schön? Warum sind wir, was Natürliches angeht, nicht zu sättigen? Warum können wir von allem anderen zuviel kriegen, von Natur nicht? Ich will sagen: Natur ist der Inbegriff des Lokalen; ich würde lieber sagen: des Hiesigen; also des überall Hiesigen. Hier darf ich mir von Nietzsche zurufen lassen: Wir müssen wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden und nicht so ver- ächtlich wie bisher über sie hinweg nach Wolken und Nachtunholden blicken'." Damit keine Unklarheit aufkomme: Es wird hier nicht einer Rückkehr ins Provinzielle das Wort geredet. „Hiesigkeit" ist keine unverdächtige Kategorie, gerade in einem Land wie der Schweiz, wo sie gerne zur Fortifikation von Denkmustern verwendet wird. Es erschiene übrigens allzu leicht und billig, bloß reaktionäre oder nostalgische Regression ins Krähwinklige zu diagnostizieren. Das Lokale, gereinigt von der ideologischen Scholle und dem touristisch aufgeputzten Kolorit, erhält gerade im und durch das Zeitalter der Globalisierung eine neue, will sagen: anthropologische Bedeutung in der Frage nach bewohnbarem Zwischenraum im Netz der Waren-, Verkehrs- und Informationskanäle. Auch hier gilt es natürlich hellhörig für Ambivalenzen zu bleiben: Der seit den 1980er Jahren vielerhobene Ruf nach Region entspricht durchaus einem menschlichen Bedürfnis nach Orthaftigkeit in einer Welt von Nicht-Orten. Ein Bedürfnis allerdings, das heute ständig riskiert, zwischen der Politik der Wirtschaftsstandorte und der Heimatverteidigung aufgerieben zu werden. Ich plädiere für einen erweiterten anthropologischen Einsatz der Kategorie des Lokalen. Orte mögen auswechselbaren Standorten weichen. Aber das Gesicht der Erde, wenn sie denn noch eines hat, ist immer lokal. Landschaft lehrt uns ein Wissen, das wir nur vor Ort gewinnen. Lokale Qualität, der „sammelnde", der fokale Charakter von Nähe und Nachbarschaft muss immer wieder am und durch den eigenen Leib erfahren werden. Bezeichnenderweise steckt im Wort „lehren" nicht nur die Bedeutung von „gehen", sondern auch von „haften bleiben". Und hierin könnte die Lehre des Lokalen liegen: Uns in Erinnerung zu rufen, dass an allen universalisierenden (wissenschaftlichen, technolo- gischen, ökonomischen) Höhenflügen Erdreste haften. Die Lehre des Lokalen könnte dazu beitragen, dass der Mensch - sein Körper und Geist - die Bodenhaftung nicht verliert. Womöglich führte sie sogar zu einer „Ethik" des Lokalen im fast vergessen Wortsinn einer " Lebensweise".” in: Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 129-130
Vgl. Winnekes, K. NichtOrte (kunst und kirche 2/97) in: Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 88-90
[508] Vgl. http://hemel-aarde-horizon.canandanann.nl/
[509] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 524
[510] Vgl. Nitschke, A., Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Zürich 1989, (Kreuz Verlag)
[511] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 542
[512] Vgl. Scarry, E., The body in pain. The making and unmaking of the world, New York Oxford 1985 p. 34
[513] Vgl. Hadewijch: De visioenen van Hadewijch (vertaling en kommentaar P. Mommaers), Nijmegen 1979 (Gottmer)
Hadewijch, Liederen (incl. 34 cd‘s) 2009 (Historische Uitgeverij)
Momaers, P., De brieven van Hadewijch, Averbode Kampen 1990 (Kok)
[514] Vgl. Kruispunten in de mystieke traditie. Tekst en context van Meester Eckhart, Jan van Ruusbroec, Teresa van Avila en Johannes van het Kruis, s’Gravenhage 1990 (Meinema)
Theresa van Avila, Mystieke Werken 3 Bd. Gent 1980 (uitg. Carmelitana)
[515] Vgl. Crisogono de Jesus, Geboren uit Gods adem: Joannes van het kruis, Gent 1985 (Carmelitana)
Jan van het Kruis, Donkere nacht, Nijmegen 2001 (Sun Carmelitana)
Joannes van het Kruis, Mystieke werken. Uit het Spaans vertaald volgens de laatste kritische uitgaven En van inleidingen voorzien door dr. Jan Peters o.c.d. En J.A.Jacobs Gent 1975 (Carmelitana)
Johannes van het Kruis, De donkere nacht van de ziel. De levende vlam van de liefde, Den Haag 1996 (Mirananda)
Stein, E., Wetenschap van het kruis. Studie over Johannes van het kruis, Gent 1987 (Carmelitana)
[516] Teresia van Avila, Mystieke Werken 3 Bd. Gent 1980 (uitg. Carmelitana) bd. 3 p. 312
[517] Teresia van Avila, Mystieke Werken 3 Bd. Gent 1980 (uitg. Carmelitana) bd. 3 p. 313
[518] Teresia van Avila, Mystieke Werken 3 Bd. Gent 1980 (uitg. Carmelitana) bd. 2 p. 83 e.v
bd 3 p. 107 e.v.
[519] Teresia van Avila, Mystieke Werken 3 Bd. Gent 1980 (uitg. Carmelitana) bd. 2 p. 76 e.v.
[520] Vgl. het begrip Thanatos (dood) als een demonische macht in: Toorn, van den K., Becking, B., Horst, van der P.W., (Ed.), Dictionary of Dieties and Demons in the Bible, Leiden New York Köln 1995 (E.J. Brill) p. 1609-1613
[521] Agamaben, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Verlag) p. 132-133

[522] "„Der natürliche Tod ist bemerkenswert, weil er das animale Leben fast vollständig beendet, lange bevor das organische endet. Betrachten wir den Menschen, der am Ende eines langen Greisenalters erlischt: Er stirbt in einzelnen Schritten; seine äußeren Funktionen hören nacheinander auf; alle seine Sinne schließen sich Allmahlich; was gewöhnlich Empfindungen hervorrief, geht nun an ihnen vorüber, ohne sie zu reizen. Das Auge wird trüb, verdunkelt sich und hört schließlich auf, das Bild der Objekte zu übertragen: das ist die Altersblindheit. Die Geräusche gelangen anfangs verworren ans Ohr, bald wird dieses gänzlich unempfindlich; die Hauthülle - verhornt, verhärtet, zum Teil der Blutgefäße beraubt, da diese verstopft sind - ist nicht mehr als der Sitz eines undeutlichen und bum differenzierten Tastsinns. Im Übrigen hat die Gewohnheit zu empfinden sein Gefühl abgestumpft. Alle von der Haut abhängigen Organe werden schwächer und sterben ab; das Haupt- und! Barthaar ergraut. Ohne die Säfte, die sie bislang ernährten, fällt eine große Zahl von Haaren aus. Geruche hinterlassen der Nase nur noch einen schwachen Eindruck. Auf diese Weise mitten in der Natur isoliert, zum Teil schon der Funktion der Sinnesorgane beraubt, sieht der Greis bald auch die des Gehirns erlöschen. Bei ihm findet kaum noch Wahrnehmung statt, weil deren Funktion kaum noch von den Sinnen her angeregt wird; die Phantasie erlahmt und wird bald zunichte werden. Die Erinnerung an die gegenwärtigen Dinge löst sich auf; der Greis vergisst in einem Moment, was man ihm gerade gesagt hat, weil seine äußeren Sinne, geschwächt und sozusagen schon tot, ihm gar nicht bestätigen, was sein Geist ihm sagt. Die Vorstellungen fliehen, wenn nicht durch die Sinne aufgezeichnete Bilder einen bleibenden Eindruck davon hinterlassen.
« (Bichat, S. 109f.)
Diesem Verfall der äußeren Sinne entspricht eine innere Entfremdung von der Welt, die stark an die Beschreibungen der Apathie des Muselmanns in den Lagern erinnert:
»Die Bewegungen des Greises sind langsam und spärlich. Nur mit Mühe verlässt er die Haltung, in der er sich befindet. Am wärmenden Feuer sitzend verbringt er die Tage, in sich selbst versunken; unbeteiligt an seiner Umgebung, ohne Wünsche, Leidenschaften, Empfindungen; er spricht wenig, denn nichts veranlasst ihn, das Schweigen zu brechen; er ist glücklich zu fühlen, dass er noch existiert, wenn alle anderen Gefühle ihm fast schon geschwunden sind. Es ist nach dem Ausgeführten leicht zu sehen, dass beim Greis die äußeren Funktionen nach und nach erlöschen; dass das animale Leben fast gänzlich aufgehört hat, wenn das organische noch aktiv ist. In dieser Hinsicht gleicht der Zustand des Lebewesens, das der natürliche Tod vernichtet, demjenigen, in dem es sich im Schoss der Mutter befindet, und ebenso demjenigen der Pflanze, die nur innen lebt und für die die gesamte Natur stumm ist. « (Ebd., S. 111 f.)" in: Agamaben, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Verlag) p. 133-134

[523] Agamaben, Giorgio, Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III), Frankfurt am Main 2003 (Suhrkamp Verlag) p.135-136

[524] Vgl. ook hierover: Blanchot, M., Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz, München Wien 1991 (Carl Hanser Verlag) p. 194-204

[525] Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag) p. 305-307

[526] Vgl. Jonas, H., Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt am Main 1987 (Suhrkamp)

[527] Vgl. Wiesel, E., De nacht, Hilversum 1986 (Gooi en Sticht)
Wiesel, E., De poorten van het Woud. Roman, Hilversum 1987 (Gooi en Sticht)
Wiesel, E., Bijbels eerbetoon. Portretten en legenden, Hilversum 1976 (uitg. Gooi en Sticht)
Wiesel, E., De wanhoop verdreven. Eerbetoon aan negen chassidische meesters, Hilversum 1986 (Gooi en Sticht)
Wiesel, E., Hoop, wanhoop en herinnering, Hilversum 1987 (Gooi en Sticht)
Wiesel, E., Tekenen van uittocht. Essays, verhalen, dialogen, Hilversum 1988 (Gooi en Sticht)
Wiesel, E., Woorden zonder wederwoord. Teksten, verhalen en dialogen, Hilversum 1986 (Gooi en Sticht)

[528] Antelme, R., Das Menschengeschlecht, Frankfurt am Main 2001 (Fischer Taschenbuch Verlag) p. 405-406

[529] Vgl. het diabolische in: Rosenkranz, K., Ästhetik des hässlichen, Herausgegeben und mit einem Nachwort von Dieter Kliche, Stuttgart 2007 (Reclam) p. 331 e.v.

[530] vgl. Galli, Barbara Ellen, Mendes-Flohr, Paul, Franz Rosenzweig and Jehuda Halevi: Translating Translations and Translators, 1995 (Mc Gill-Gueen's University Press) p.23: "All my limbs call out: Lord, who is like You! Body and life I have from You. My heart, when sorely agitated, I comfort it with You. My poetic striving, I surrendered it to you, The measure of my songs -- draws near Your dwelling, adjusts to You. The breath which I inhale, originates from You, The ray in my eye flames out of You,
The counsel which is good for me beats down in You, My spirit, against whatever it reflects, looks upon You, yields to You. And may my languishing reach for You, Envelop You in the depths of my breast --
Which were thinking about You, vainly struggled, My feathers, however dream-high they wave, do not reach You. But You billow out the banner of those who surround You, You raise the standard high to those who follow You, So that You never slip out of the memory of those imploring You --
My impulse again is at work so that I forsake You, alas, easily. Ah see, You saw all my thoughts,
When once you built my beginning, Then You entrusted to me this innermost: My heart -- down to the narrowest rampart nothing escapes You."
Vgl. ook: Halevi, J., Selected Poems of Jehudah Halevi (Brody, H., Ed), Philadelphia 1974 (The Jewish Publ.Soc. of Amer.)
Halevi, J., Zionslieder. Mit der Verdeutschung und Anmerkungen van Franz Rosenzweig, Berlin 1993 (Schocken Verlag)
Ibn Gabirol, S., Selected religious poems of Solomon Ibn Gabirol (Davidson, I. Ed.) Philadelphia 1974 (The Jewish Publ.Soc. of Amer.)

[531] Vgl. http://www.association-romainrolland.org/index.htm

[532] Hölderlin, F., Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, Köln 2005 (Anaconda Verlag) p. 11

[533] Vgl. "Een belangrijke stelling van de door Castaneda gepropageerde levensbeschouwing is dat het mogelijk is om 'heldere dromen' te cultiveren (lucid dreaming) om zo tot een beter bewustzijn te komen, wat leidt tot een toestand waarin buitengewone waarnemingen kunnen worden gedaan. Ook wordt het breken met routines en het toepassen van nieuwe vormen van gedrag (onvoorspelbaarheid) aanbevolen als manier om de relatie van een persoon met de wereld duidelijker te maken. De combinatie van droomtechniek en gedragsbeheersing leidt volgens Castaneda uiteindelijk tot het vermogen om te komen tot een hoger waarnemingsniveau." in: http://nl.wikipedia.org/wiki/Carlos_Castaneda
zie ook: Castaneda, C., Die Kunst des Pirschens, Frankfurt am Main 1981 (Fischer Verlag) p. 115 e.v.

[534] Vgl. Moses Maimonides, The guide for the perplexed, New York 1956 (Dover) p. 14 e.v.; 50 e.v.

[535] Moses Maimonides, The guide for the perplexed, New York 1956 (Dover) p. 14
Vgl.: Hoog van de, P.H., Rabii Mozes Ben Maimon, Den Haag z.j. (Zuid Hollandse Uitgevers-Maatschappij) p. 190: "In waarheid hebben dus de woorden "voorzienigheid", "weten", "oogmerk" een andere betekenis, wanneer ze op den mensch, dan wanneer ze op Hem betrekking hebben. Van het verschil werd reeds in de H.Schrift melding gemaakt, waar gezegd wordt (Jesaja 55,8): "Want Mijne gedachten zijn niet ulieder gedachten en uwe wegen zijn niet Mijne wegen, spreekt de Heere."
[536] Vgl. Gibson, M., The Passion of the Christ (2004) (127 min)
[537] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 533
[538] Vgl. Holenstein, E., Von der Hintergehbarkeit der Sprache. Kognitive Unterlagen der Sprache, Frankfurt am Main 1980 (Suhrkamp) p. 122 e.v.:"Von Platon bis Watson versuchte man, das Denken, und bei einer Neigung zu absolutistischen Lösungen, alles Mentale überhaupt mit der Identification als Rede dingfest zu machen: Denken ist ein Sprechen mit sich selbst, mit der gleichen Struktur wie das Intersubjkekitve Gespräch, nur lautlos. […] die hyperkritische Einstellung zur visuellen Metaphorik der introspektivistischen Psychologie kontrastiert bei denseleben Philosophen mit einer kaum problematisierten Rede von einer internalisierten Rede im Fall des Denkens. Unmittelbares Bewusstsein bedeutet leider nicht klares und deutliches Bewusstsein, auch im Fall der inneren Rede nicht. […] Die innere Rede ist einer Internalisierung der äusseren Rede." Holenstein gaat verder in op het werk van Vološinov/Bachtin, Vygotskij, Sokolov en anderen om het innerlijke gesprek te onderzoeken waarbij probleemoplossen, planning, visuele en beeldesthetische codes, de schriftstructuur van het gesprek, het indirecte gesprek als sleutel voor het innerlijke gesprek en het programmeren van innerlijk en uiterlijk gesprek een rol spelen.
[539] Liever deze methode van Maimonides dan het in mijn ogen meer speculatieve denken op basis van bijvoorbeeld een psychoanalytische theorie over de godsdiensten die niet echt valt te controleren zoals: Reik, Theodor, Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung, Frankfurt am Main 1975 (Suhrkamp Verlag)
Róheim, Géza, Psychoanalyse und Antropologie. Drie Studien über die Kultur und das Unbewusste, Frankfurt am Main 1977 (Suhrkamp Verlag)
Róheim, Géza, Die Panik der Götter. Die Quellen religiöser Glaubensformen in psychoanalytischer Sicht, München 1975 (Kindler)
[540] Hoog van de, P.H., Rabii Mozes Ben Maimon, Den Haag z.j. (Zuid Hollandse Uitgevers-Maatschappij) p. 175-176
vgl. ook: Moses Maimonides, The guide for the perplexed, New York 1956 (Dover) p. 219 e.v.
[541] Hoog van de, P.H., Rabii Mozes Ben Maimon, Den Haag z.j. (Zuid Hollandse Uitgevers-Maatschappij) p. 176 Midrasch Bereschitrabba 17, vers 7, 44 vers 9)
[542] Hoog van de, P.H., Rabii Mozes Ben Maimon, Den Haag z.j. (Zuid Hollandse Uitgevers-Maatschappij) p. 176
[543] Moses Maimonides, The guide for the perplexed, New York 1956 (Dover) p. 220; Vgl. Hoog van de, P.H., Rabii Mozes Ben Maimon, Den Haag z.j. (Zuid Hollandse Uitgevers-Maatschappij) p. 177-178
[544] Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p.14
[545] Vgl. Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p.15
[546] Vgl. Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 35-36
[547] Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 105-106
[548] Vgl. Wils, Jean-Pierre, Sacraal geweld, Assen 2004 (Koninklijke van Gorcum) p. 83
[549] Vgl. Wils, Jean-Pierre, Sacraal geweld, Assen 2004 (Koninklijke van Gorcum) p. 95-101
[550] Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 142
[551] Wils, Jean-Pierre, Sacraal geweld, Assen 2004 (Koninklijke van Gorcum) p. 85
[552] Vgl. Wils, Jean-Pierre, Sacraal geweld, Assen 2004 (Koninklijke van Gorcum) p. 87-89 citaat p. 88
[553] Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 143
[554] Rosenzweig, F., Der Stern der Erlösung (den Haag 1976) (Martinus Nijhof) p. 209
[555] Vgl. Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 172-173
[556] Geciteerd bij Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 174
[557] Vgl. Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 174-177
[558] Vgl. Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 219-220
[559] Berk van den, T., Het numineuze, Zoetermeer 2005 (Uitgeverij Meinema) p. 230-231
[560] Vgl. Berk, van den T., Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn, Zoetermeer 2001 (Meinema) p. 9; 117 e.v.
[561] Vgl. Berk, van den T., Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn, Zoetermeer 2001 (Meinema) p. 83 e.v.
[562] Vgl. Berk, van den T., Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn, Zoetermeer 2001 (Meinema) p. 31
[563] Ruhbach, G., Sudbrack, J. (Hrsg), Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden, München 1989 (Verlag C.H. Beck)
Vgl. Swart, Loet, De articulatie van de mystieke omvorming in 'Die geestelike Burlocht' van Jan van Ruusbroec, Nijmegen 2006 (Uitgeverij Vantilt)
Ruusbroec, Werken 104, Mechelen-A'dam 1932 (Het Kompas/de Spiegel)
Ruusbroeck, De wonderbare. Bloemlezing samenstelling Beuken, W., Den Haag 1981 (Nijhoff)
[564] Vgl. Willem van St. Thierry, Gott schauen Gott lieben. De contemplando Deo De nature et dignitate amoris, Einsiedeln 1961 (Johannes Verlag)
Willem van St.-Thierry, Commentaar op het Hooglied, Bonheiden, 1984 (Abdij Bethlehem)
Willem van St.-Thierry, God schouwen, Bonheiden, 1977 (Abdij Bethlehem)
Willem van St.-Thierry, Meditaties, Bonheiden, 1978 (Abdij Bethlehem)
[565] Vgl. Hildegard von Bingen, Gott sehen, München Zürich 1992 (Piper)
Hildegard von Bingen, Mit den Herzen sehen. Mystische Erfahrungen und visionäre Gedanken, Bern München Wien (Scherz Verlag)
Hildegard von Bingen, Scivias - Wisse die Wege, Freiburg, Basel, Wien 1992 (Herder)
Kotzur, H-J. (Hrsg), Hildergard von Bingen 1098-1179, Mainz 1998 (Verlag Philipp von Zabern)
[566] Vgl. Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie, Frankfurt am Main, Hamburg 1955 (Fischer)

[567] Vgl. Berk, van den T., Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn, Zoetermeer 2001 (Meinema) p. 37
Vgl. ook: Corpus Hermeticum, ingeleid, vertaald en toegelicht door R. van den Broek en G. Quispel, Amsterdam 2003 (In de Pelikaan)
Roob, A. Het Hermetische Museum. Alchemie en Mystiek, Keulen 1997 (Taschen/Librero)
Slavenburg, J., De Hermetische Schakel, Deventer 2003 (uitgeverij Ank-Hermes)
Rombach, H., Welt und Gegenwelt, Umdenken über Wirklichkeit: Die Philosophische Hermetik, Basel 1983 (Verlag Herder)
Sloterdijk, P., Macho, T., Weltrevolution der Seele. Ein Lese – und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, Zürich 1993 (Artemis und Winkler)
[568] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 528
[569] Vgl. Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom)
[570] Vgl. Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 344
[571] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 49; "Tijdens deze ontdekkingstochten door de brongebieden van ziel, zelfervaring en in-elkaar-opgaan komt aan het licht hoezeer de oergeschiedenis van het intieme van meet af aan ook een psychische rampgeschiedenis is." p. 52: "De theorie van de sferen is een morfologisch instrument dat ons in staat stelt de uittocht van het mensenwezen uit de primitiefste symbiose, om zich te wijden aan het wereldhistorisch handelen in rijken en wereldsystemen…"
[572] Vgl. Zwart H., Denkstijlen, Nijmegen 2005, (Valkhof Pers) p. 166; zie ook p. 203-209
[573] Zwart H., Denkstijlen, Nijmegen 2005, (Valkhof Pers) p. 13-14
[574] Zwart H., Denkstijlen, Nijmegen 2005, (Valkhof Pers) p. 82-83
[575] Zwart H., Denkstijlen, Nijmegen 2005, (Valkhof Pers) p. 83
[576] Vander kerken, L., Menselijke liefde en vriendschap, Kapellen 1981 (De Ned. Boekhandel) p. 81-83
[577] Vgl. Finkelkraut, A., De wijsheid van de liefde. Vertaald door Maarten van Buuren, Amsterdam – Antwerpen 2004 (Uitgeverij Contact)
[578] Lorca, Frederico Garciá, Verzamelde gedichten, Amsterdam 2009 (Atheneum – Polak & van Gennep) p. 486-487
[579] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 232
[580] Vgl. Halsema, A., Het zelf als ander – mijn lichaam als ander, Ricoeurs notie van identiteit, in Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte, Jrg. 28, nr. 2 april 2006, p. 106-109
[581] Barbusse, H., Het vuur, Amsterdam Antwerpen 2004 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 408
[582] Barbusse, H., Het vuur, Amsterdam Antwerpen 2004 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 415-416
[583] Barbusse, H., Het vuur, Amsterdam Antwerpen 2004 (Uitgeverij de Arbeiderspers) p. 420
[584] Barthas, L., De oorlogsdagboeken van Louis Barthas (tonnenmaker) 1914-1918, Amsterdam 2000 (Bas Lubberhuizen) p. 188
[585] Barthas, L., De oorlogsdagboeken van Louis Barthas (tonnenmaker) 1914-1918, Amsterdam 2000 (Bas Lubberhuizen) p. 317
[586] "Het lichaam biedt geen weerstand, het volgt ons als een schaduw of als een trouwe hond. Het verdwijnt in het ik dat handelt, het verdwijnt in mijn activiteit. Hoe meer het lichaam mijn lichaam is, hoe minder merkbaar aanwezig het is: "C'est le silence et I'obéissance immédiate, qui font ce que ce corps est mon corps". In het ontwaken of het doezelen, in honger, in pijn, in begeerte, blijkt echter dat het 'ik' een duistere rand heeft. De plaats van het min of meer heldere bewustzijn, van de aandacht, van de heldere zintuigen, die plaats is omringd door iets waarvan men wel het begin maar niet het einde ziet, door iets wat geen contouren heeft, en dat reeds onmiskenbaar daar is in wat men het 'gevoel' noemt. Dat 'iets' kan men het lichaam noemen, of beter: het is daar, in het voelen, dat een ik zijn lichaam vermoedt. Datgene wat in honger, pijn, begeerte, gevoel daar is, is niet duidelijk of begrensd. Het is geen ding met contouren. Wat daar begint is "le sans-lignes -l'espace informe"; het 'ik' dat denkt en handelt treft zichzelf aan in een gebied dat het niet kan overzien en waarin het zijn plaats niet kan bepalen. "Mijn lijf" -schrijft Paul Van Ostaijen -"is zichzelf een licht en een duisternis. Mijn voeten zijn andere gestalten die ik spelen doe"" in Verschaffel, B., Figuren/Essays, Leuven 1995 (Van Halewyck) p. 215
[587] Verschaffel, B., Figuren/Essays, Leuven 1995 (Van Halewyck) p. 215-216
[588] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 67-68
[589] Vgl. Siena von C., Gottes Vorsehung Munchen Zurich 1989 (Piper) p. 117-119
[590] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 92-104
[591] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 124: "Het portret als schilderkunstige daad is onderdeel van een onthullingsprocédé, dat wil zeggen een procédé waarbij het karakteristiek-individuele geaccentueerd wordrt: elke scène wordt teruggekoppeld naar oerscènes en elke gebeurtenis wordt ingebed in oergebeurtenissen. Doordat de specifieke scènes en beelden aldus in oerscènes van het dynamische leven worden gefundeerd, begint de moderne ruimte van het zichbare te exploderen."
[592] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 157
[593] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 157
[594] Vgl. Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 109
[595] Vgl. Aschenberg, R., Ent-Subjektiviering des Menschen. Lager und Shoah in philosophischer Reflexion, Würzburg 2003 (Königshausen & Neumann)
[596] Vgl. Derrida, J., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1985 (Suhrkamp) p. 126-127
[597] Vgl. Derrida, J., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1985 (Suhrkamp) p. 128: "Sie (zijn filosofie) will in einem Rückgriff auf die Erfahrung selbst verstanden werden. Die Erfahrung selbst, und das, was es an Unreduzierbarstem in der Erfahrung gibt: Übergang und Ausgang zum Andern; das Andere ebenfalls in dem, was es an unreduzierbarstem Andern gibt: als Fremder."
[598] Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 90

[599] Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 64; p. 65: “De onzekerheid komt niet van de dingen uit de daagse wereld die het duister verbergt, zij komt precies van het feit dat er niets aankomt, dat niets komt, dat niets dreigt: die stilte, die stilstand, dit niet-zijn der sensaties vormt een zwijgende, onbepaalde bedreiging, absoluut. De onbepaaldheid ervan maakt haar nijpend. Er is geen bepaald wezen, allerlei kan van alles zijn. In deze onduidelijkheid tekent zich de dreiging af van de onvoorwaardelijke presentie van het er is. Het is onmogelijk om zich voor deze invasie terug te trekken in de bescherming van het zelf, om in je schulp te kruipen. Je bent blootgesteld. Het al kijkt op ons uit. In plaats dat zij dient voor ons ingaan tot het zijn, levert de nachtelijke ruimte ons uit aan het zijn.”
[600] Vgl. Bronfen, E., Tiefer als der Tag gedacht. eine Kulturgeschichte der Nacht, München 2008 (Carl Hanser Verlag)
Vgl. over de zwarte filosofie van Friedrich Nietzsche in: Liessmann, Philosophie des verbotenen Wissens. Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens, Hamburg 2009 (Nikol Verlag)
[601] Vgl. Arasse, D., Anselm Kiefer, London 2001, (Thames and Hudson)
Cacciari, M., Celant, G., Anselm Kiefer, Milaan 1997 (Edizioni Charta)
Gilmore, J.C., Fire on the earth. Anselm Kiefer and the postmodern world, Philadelpia 1990 (Temple University Press)
Armando, De denkende, denkende doden. Herinneringen, Amsterdam 1973 (De Bezige Bij)
Armando, Der Feldzug, Amsterdam (Moskito film)
Armando, Die Berliner Jahre. Den Haag 1989
Armando, Het schuldige landschap. Die schuldige Landschaft, Berlijn, A’dam 1998
Armando, Verzamelde gedichten. Amsterdam 1999
[602] Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 66 (zie noot p. 115: de primitieve mens voor het subject-object stadium; hij is de totem)
[603] Vgl. Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 89
[604] Levinas, E., Van het zijn naar het zijnde, Baarn 1988 (Ambo) p. 91 zie ook pag. 94: “Het vastzitten aan zichzelf is het onvermogen zich van zichzelf te ontdoen. Niet alleen vastzitten aan een karakter, aan instincten, maar een stilzwijgend samenhoren met zichzelf waar een dualiteit in te zien is. Mijzelf zijn is niet alleen op zichzelf zijn, het is ook met zichzelf zijn. Als Oreste zegt: '... En alle dagen van mijzelf wegvluchten', of als Andromaque klaagt: 'Gevangene, altijd triest, mijzelf onwelgevallig',» dan gaat de verhouding tot zichzelf, die deze woorden tot uiting brengen, de betekenis van metaforen te boven. Zij zijn geen uiting van het tegenover elkaar staan in de geest van twee vermogens: wil en passie, rede en gevoel. Elk van die vermogens omvat het hele ik. Dat is op en top Racine. Het personage van Corneille beheerst wèl zichzelf, al evenzeer als het universum. Hij is de held. Zijn dualiteit wordt overwonnen door de mythe waaraan hij zich conformeert: eer of deugd. Het conflict is buiten hemzelf, hij heeft er deel aan door de keus die hij gaat maken. Bij Racine scheurt de sluier van de mythe. De held haalt zichzelf in. Daarin zit zijn tragiek: het subject is uitgaande van zichzelf en meteen ook al met of tegen zichzelf. Hij is vrijheid en begin, maar tegelijk drager van een bestemming die heel die vrijheid al overschaduwt. Niets is voor niets. De eenzaamheid van het subject is, eerder dan een isolement van een zijnde, de eenheid van een object. Het is, zo te zeggen, een eenzaamheid met z'n tweeën; die ander dan ik loopt als een schaduw met het ik mee. Dualiteit van de ergernis, die wel wat anders is dan de gezelligheid die wij kennen in het maatschappelijk verkeer en waarin het ik zijn vervelende gevoel tracht te ontvluchten; iets anders ook dan de verhouding tot een ander die het ik uit zijn zelfbetrokkenheid haalt. Dualiteit die het heimwee wekt van de ontsnapping, maar die door geen enkele onbekende windstreek, door geen nieuw land te bevredigen is, want op onze reizen nemen wij onszelf mee.”
[605] Derrida, J., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1985 (Suhrkamp) p. 141
[606] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 159
[607] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 161
[608] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 163 en 164: Men kan gerust stellen dat de zevende rede uit De amore de stichtingsakte is van de moderne dieptepsychologie. Reeds bij haar […] wordt de pathologie tot venster van de ziel, waardoor de filosoof naar binnen kijkt om de innerlijke machinerie in beweging te zien. Ficino’s psychopathologie beschrijft de amor vulgaris tussen de individuen van gelijk of verschillend geslacht als resultaat van subtiele infecties van het oog. Volgens de bekende platoonse leer betekent zien niet gewoon het getroffen worden door indrukken van belichte objecten, maar het richten van actieve zichtstralen op de dingen. Het oog is zelf zongelijk, zover het de dingen met een licht sui generis bestraalt.” Iets wat Goethe veel later in “Wäre das Augen nicht sonnenhaft, es könnte die Sonne nie erblicken” in een gedicht oppakt.
[609] Vgl. Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum)
[610] Vgl. Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 247
[611] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 241-242
[612] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 264
[613] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 265; p. 267: “Zou het lukken de psychologie met behulp van de filosofie te vernieuwen, dan zou een hermeneutiek van de navel haar eerste project moeten zijn - of, om het Grieks en de taal van de metafysica te gebruiken: een omfalodicee.”
[614] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 267
[615] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 269
[616] Vgl. Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 270
[617] Vgl. Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 282
[618] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 299
[619] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 334
[620] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 261
[621] http://www.textlog.de/5402.html en http://www.textlog.de/5479.html
[622] http://www.textlog.de/5478.html
[623] http://www.textlog.de/2206.html
[624] in: Das Dritte Reich. Daten, Bilder, Dokumente. Eine Tageschronik mit 1700 Abbildungen aus dem Bildarchiv Heinz Bergschicker, Digitale Bibliothek 2005, nr. 331. Aus der Rede Joseph Goebbels' im Berliner Sportpalast über den »totalen Krieg« (18. Februar 1943)

[625] Vgl. foto's in: Buck, G., Das Führerhauptquartier 1939-1945, Eggolsheim, z.j. (Dörfler)
[626] Vgl. Speer, A., Erinnerungen, München 2003 (Propyläen Verlag) p. 411-412
Jochmann, W. (Hrsg.), Adolf Hitler Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944, München 1982 (Wilhelm Heyne Verlag)
[627] "Es war einmal ein Blechtrommler, der hieß Oskar. Als man ihm den Spielzeughändler nahm und des Spielzeughändlers Laden verwüstete, ahnte er, dass sich gnomhaften Blechtrommlern, wie er einer war, Notzeiten ankündigten. So klaubte er sich beim Verlassen des Ladens eine heile und zwei weniger beschädigte Trommeln aus den Trümmern, verließ so behängt die Zeughauspassage, um auf dem Kohlenmarkt seinen Vater zu suchen, der womöglich ihn suchte. Draußen war später Novembervormittag. Neben dem Stadttheater, nahe der Straßenbahnhaltestelle standen religiöse Frauen und frierende hässliche Mädchen, die fromme Hefte austeilten, Geld in Büchsen sammelten und zwischen zwei Stangen ein Transparent zeigten, dessen Aufschrift den ersten Korintherbrief, dreizehntes Kapitel zitierte. "Glaube - Hoffnung - Liebe" konnte Oskar lesen und mit den drei Wörtchen umgehen wie ein Jongleur mit Flaschen: Leichtgläubig, Hoffmannstropfen, Liebesperlen, Gutehoffnungshütte, Liebfrauenmilch, Gläubigerversammlung. Glaubst du, dass es morgen regnen wird? Ein ganzes leichtgläubiges Volk glaubte an den Weihnachtsmann. Aber der Weihnachtsmann war in Wirklichkeit der Gasmann. Ich glaube, dass es nach Nüssen riecht und nach Mandeln. Aber es roch nach Gas. Jetzt haben wir bald, glaube ich, den ersten Advent, hieß es. Und der erste, zweite bis vierte Advent wurden aufgedreht, wie man Gashähne aufdreht, damit es glaubwürdig nach Nüssen und Mandeln roch, damit alle Nussknacker getrost glauben konnten: Er kommt! Er kommt! Wer kam denn? Das Christkindchen, der Heiland? Oder kam der himmlische Gasmann mit der Gasuhr unter dem Arm, die immer ticktick macht? Und er sagte: Ich bin der Heiland dieser Welt, ohne mich könnt ihr nicht kochen. Und er ließ mit sich reden, bot einen günstigen Tarif an, drehte die frischgeputzten Gashähnchen auf und ließ ausströmen den heiligen Geist, damit man die Taube kochen konnte. Und verteilte Nüsse und Knackmandeln, die dann auch prompt geknackt wurden und gleichfalls strömten sie aus: Geist und Gase, so dass es den Leichtgläubigen leichtfiel, inmitten dichter und bläulicher Luft in all den Gasmännern vor den Kaufhäusern Weihnachtsmänner zu sehen und Christkindchen in allen Größen und Preislagen. Und so glaubten sie an die alleinseligmachende Gasanstalt, die mit steigenden und fallenden Gasometern Schicksal versinnbildlichte und zu Normalpreisen eine Adventszeit veranstaltete, an deren vorauszusehende Weihnacht zwar viele glaubten, deren anstrengende Feiertage aber nur die überlebten, für die der Vorrat an Mandeln und Nüssen nicht ausreichen wollte - obgleich alle geglaubt hatten, es sei genug da." uit: http://www.unet.univie.ac.at/~a0206055/lesen/blechtrommel.htm
Grass, G., Die Blechtrommel Neuwied 1959 (Luchterhand) zie ook Schlöndorf, V., Die Blechtrommel Deutschland, Polen, Frankreich, Jugoslawien, 1980, 142 Min.
[628] "Im Danzig der Zwischenkriegszeit kommt mit Oskar Matzerath ein ganz besonderes Kind auf die Welt: Oskar gehört zu den ‚hellhörigen' Menschen, deren geistige Entwicklung schon bei der Geburt abgeschlossen ist – was dazu führt, dass er diese auch Jahre später noch, als er in einem Sanatorium seine Aufzeichnungen niederschreibt, ausführlich beschreiben kann. Oskars Mutter, Agnes Matzerath, ist die Tochter einer Kaschubin, ihr Mann, Alfred Matzerath ein deutscher Kolonialwarenhändler, während Oskars Vater wohl Agnes' Cousin Jan Bronski ist. Oskar beobachtet die Welt der Erwachsenen mit kühler Distanziertheit, stummer Ablehnung und entlarvendem Scharfsinn, ohne sich anmerken zu lassen, wie er alles um sich herum mitbekommt. Zu seinem dritten Geburtstag bekommt er, worauf er sich schon seit seiner Geburt freut: eine Blechtrommel, rot-weiß gestreift; sie wird sein einziger Freund und Weggefährte, sein Begleiter und Sprachrohr, Ausdruck seiner Gefühlswelt und einziges Kommunikationsmittel mit der Umwelt.
Um sich dieser weiter entziehen zu können, um nicht einem Schicksal als Kolonialwarenhändler oder Allerweltsfigur entgegen blicken zu müssen, beschließt er kurz darauf, sein Wachstum einzustellen; mit einem fingierten Sturz von der Kellertreppe bietet er seiner Familie eine vermeintliche Erklärung für seine ‚Zurückgebliebenheit'.
Während die Jahre ins Land ziehen, verharrt Oskar in seiner Blechtrommleridylle; während er vor sich hin trommelnd von aller Welt als Sonderling erachtet und nicht weiter beachtet wird, ändern sich die Umstände: Unter den Nationalsozialisten erstarkt das Deutsche Reich, die freie Stadt Danzig soll ‚heim ins Reich' gelangen und die Nazis etablieren sich in Danzig, mit Alfred Matzerath als Parteimitglied. Oskar stört mit seiner glaszersingenden Stimme dann und wann Paraden, doch verhält er sich weiterhin, als würde ihn all das nichts angehen, vor allem, nachdem auch seine Mutter stirbt...
Als es schließlich zum Einmarsch der Deutschen kommt, leisten die Mitarbeiter der polnischen Post am stärksten Widerstand – unter ihnen auch Jan Bronski, der nur auf Oskars Drängen mit ihm gemeinsam in die Post zurückgekehrt ist (natürlich wegen seiner Blechtrommel) – dabei kommt Jan, der vermutliche Vater Oskars, ums Leben. Mit der Nachbarstochter Maria Truczinski verbindet ihn erstmals so etwas wie Liebe, was in Marias Schwangerschaft resultiert; Alfred Matzerath heiratet Maria, die Kurt gebiert – Oskars Sohn bzw. Halbbruder. In den Wirren des Zweiten Weltkriegs ist der Clown Bebra, ebenfalls ein Zwerg wie Oskar, sein erster und einziger Freund, mit dem er schließlich durch das Reich tingelt, um die Truppen zu unterhalten, doch am Ende verschlägt es ihn zurück nach Danzig, zu Alfred, Maria und Kurt. Beim Einmarsch der Russen erstickt Alfred beim Versuch, sein NSDAP-Abzeichen zu verschlucken. Beim Begräbnis seines Vaters entschließt sich Oskar, Verantwortung zu übernehmen – er wirft seine Blechtrommel auf den Sarg und beschließt zu wachsen; binnen weniger Momente beginnt er zu wachsen und zu verwachsen, bis er stolze 121cm misst… Völlig entkräftet macht er sich mit seiner Familie auf den Weg in den Westen, in eine ungewisse Zukunft…" uit: http://www.unet.univie.ac.at/~a0206055/lesen/blechtrommel.htm
[629] Akira Kurosawa, Kagemusha, Japan 1980, 172 min
[630] Akira Kurosawa, Seven Samurai, Japan 1954, 207 min
[631] Vgl. Heidegger en Hitler in: Landmann, M., Das Ende des Individuums. Antropologische Skizzen, Stuttgart 1971 (Ernst Klett Verlag) p. 66-67
[632] Vgl. Oudemans, Th.C.W., Omerta, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Bert Bakker) p. 99-121
[633] Vgl. Beerling, R.F., Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers, Delft z.j., (Delftsche Uitg.) p. 110-111
[634] Beerling, R.F., Moderne doodsproblematiek. Een vergelijkende studie over Simmel, Heidegger en Jaspers, Delft z.j., (Delftsche Uitg.) p. 125
Vgl. "Mit wie vielen Denkspinnern habe ich gesprochen, für die Antropologie und Sprachphilosophie mit ihrer spezifischen aber, aber dafür gehaltvollen Kategorialität viel zu gegenständlich waren. Auf leere Verblassenheiten dagegen, armselige blosse Worte wie die Heideggers, dass der Mensch "die Lichtung des Seins" oder die Sprache "das Haus des Seins" sie, fielen sie herein." In: Landmann, M., Das Ende des Individuums. Antropologische Skizzen, Stuttgart 1971 (Ernst Klett Verlag)p. 171

[635] Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1977 (Suhrkamp) p. 79
[636] Vgl. Dschung Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Köln 2007 (Anaconda)
Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand verfasst auf dem Djia-schan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115 im Druck erschienen in Sïtschuan um 1300, 3 Bd. München Wien 1999 (Carl Hanser Verlag)
Seidl, A., Das Weisheitsbuch des Zen. Koans aus dem Bi-Yän-Lu von Achim Seidl, München 1988 (Carl Hanser Verlag)
Longchenpa, Het juwelen schip. Een gids tot het besef van pure en totale aanwezigheid, het universeel scheppende principe, 2004 (Hans Korteweg)
Rinpoche, P., Het hartjuweel van de Verlichte Meesters. De beoefening van inzicht, meditatie en handelen. Een verhandeling deugdzaamheid in het begin, midden en eind, Nieweerker a/d Ijssel 1999 (Asoka)
[637] Weil, S., Cahiers. Aufzeichnungen 4 Bd., München Wien (Carl Hanser Verlag) Bd. 2, p. 23
[638] Ouaknin, M.A., C'est pour cela qu'on aime les libellules, Paris 1998 (Éditions Calmann- Lévy) p. 137
[639] Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1977 (Suhrkamp) p. 82
[640] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 105-106
[641] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 108
[642] Klein, Gabriele, "Wie geht's?" Bewegungswissen des Körpers und der Gesellschaft, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 29 (1/2010) Stuttgart (Omega Verlag) p. 64
[643] Vgl. Lotter, Maria Sibylla, Zwischen Möglichkeit und Wirklickeit. Alfred North Whiteheads Methode der spekulativen Philosophie, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 29 (1/2010) Stuttgart (Omega Verlag) p. 58-62
Vgl. "Een belangrijke bijdrage van Whitehead aan de filosofie is zijn ontwikkeling van de "philosophy of organism", oftewel procesfilosofie. Volgens hem is de werkelijkheid opgebouwd uit 'actuele entiteiten'. Deze entiteiten zijn gebeurtenissen. Daarom spreekt Whitehead ook wel over 'actuele gebeurens' (actual occasions). Objecten zijn vaste patronen binnen deze actuele gebeurens. De werkelijkheid hierbij is één groot proces van elkaar opvolgende gebeurtenissen. Een actueel gebeuren omvat ook de daaraan voorafgaande gebeurtenissen en voegt er zelf ook nieuwe elementen aan toe. Daarom noemde Whitehead dit proces ook wel samengroeiing (congrescense). Zo'n actueel gebeuren geeft deze informatie en gebeurtenissen ook weer door naar een nieuwe entiteit. Whitehead noemde dit proces 'doorgeving' (transition). Elke actuele entiteit heeft twee kanten: voelen en handelen. Daarom noemt Whitehead een actuele entiteit ook wel ervaringsgebeuren (occasion of experience). Een actuele entiteit heeft ook een actieve en creatieve kant. Samenvattend kunnen we zeggen dat het hele wereldgebeuren enerzijds ervaring is, en anderzijds creativiteit. Whitehead doorbreekt met deze theorie het cartesiaanse dualisme. Volgens hem is er in het universum geen structurele tweedeling. Het universum is een eenheid van op elkaar betrokken actuele entiteiten. Die actuele entiteiten zijn zowel objectief als subjectief. Ze bevinden zich in een voortdurend proces van wording, verandering, groei en toename. Relatie is hierbij het kernbegrip, en niet subject of object. Vanwege deze relatie zijn alle actuele entiteiten wederzijds afhankelijk Ook doorbreekt Whitehead op deze manier het dualisme tussen levende en levenloze natuur. Alle entiteiten zijn immers creatief, nemen waar en geven door. De mens is echter wel het hoogtepunt van de natuur, omdat het handelt in grote mate van bewustzijn." in: http://nl.wikipedia.org/wiki/Alfred_North_Whitehead
[644] Vgl. Alfred North Whitehead, Process and Reality. An Essay in Cosmology. Corrected Edition edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York and London [The Free Press] 1978
The Categoreal Scheme - The Categories
I. The Category of the Ultimate
II. The Categories of Existence
III. The Categories of Explanation
IV. Categorical Obligations
in: https://www.philosophie.hu-berlin.de/institut/.../ernst.../thecategorealscheme
[645] Lotter, Maria Sibylla, Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Alfred North Whiteheads Methode der spekulativen Philosophie, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 29 (1/2010) Stuttgart (Omega Verlag) p. 61
[646] Kertész, Imre, Onbepaald door het lot. Drie romans, Amsterdam 2009 (De Bezige Bij) p. 211
[647] Lotter, Maria Sibylla, Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Alfred North Whiteheads Methode der spekulativen Philosophie, Der blaue Reiter - journal für Philosophie Ausgabe 29 (1/2010) Stuttgart (Omega Verlag) p. 62
[648] Kertész, Imre, Onbepaald door het lot. Drie romans, Amsterdam 2009 (De Bezige Bij) p. 212-213
[649] Kertész, Imre, Onbepaald door het lot. Drie romans, Amsterdam 2009 (De Bezige Bij) p. 141
[650] Vgl. Kertész, Imre, Onbepaald door het lot. Drie romans, Amsterdam 2009 (De Bezige Bij) p. 68; 209
[651] Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1977 (Suhrkamp) p. 284
[652] Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 13: "Der Leitbegriff "menschlicher Mensch" steht gegen den bisherigen Gattungsbegriff des Menschen und gegen die daraus resultierende Selbstverkleinerung. Es geht um einen Wesensschritt in der Menschheitsevolution, wobei der Schritt in den Grössenordnung genommen wird, die Nietzsche mit dem Übergang vom Menschen zum Übermenschen meinte. Den Schritt hat er in seiner Bedeutung wohl richtig eingeschätzt, aber dieser führt in Wahrheit nicht zum "Übermenschen" sondern zum "menschlichen Menschen", wenn er gelint. Die philosophische Antropologie muss heute versuchen, zu diesem Gelingen, das keineswegs sicher ist, beizutragen."
[653] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 12
[654] Rombach onderscheidt een tijdperk van de substantie (Griekse Oudheid t/m Middeleeuwen), het tijdperk van het systeemdenken (ruwweg 1500-2000) en het nieuwe tijdperk van het structuurdenken (na 2000) maar waarvan de wortels terugreiken tot in de 13e eeuw. Het structuurdenken heeft dezelfde wortels als het systeemdenken maar Rombach beschouwt het systeem als een onderdeel van de structuren i.t.t. velen die structuren ondergeschikt maken aan systemen. De strengste vorm van systeemdenken is de wetenschap en de strengste vorm van systeemhandelen is de techniek. Nu is het tijd voor een "Umbruch von System in Struktur". Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 17-18

[655] Vgl. Hölderlin, F., Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, Köln 2005 (Anaconda Verlag)
Hölderlin, F., Werke in Zwei Bänden, Stuttgart 1970 (Parkland Verlag) p. 128-130 ook het kenmerk van het begrip "Hermetik"
[656] Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 95-96
[657] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 98
[658] "Bei Identität wollen wir dasselbe wiederfinden, wir wollen identifizieren. Bei Idemität geht es hingegen um einen Prozess, der Kontinuität, Veränderung und Konsistenz enthält." in: http://www.ethikrat.org/dateien/pdf/der-steuerbare-mensch.pdf
Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 370: "Jenseits der Authentizität steht die Idemität, di enicht ein Selbst "besitzt", das sie in Aktionen bewährt und beweist, somndern die so vollständig in ihrer Gesammtstruktur aufgeht, dass sie sich darin gerade verloren hat." Misschien wijst het begrip "in the flow" zijn ook hiernaar terug - gedragen worden door een 'geestkracht' die bezielend werkt en waardoor alles vanzelf lijkt te gaan.
[659] Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 102
Hölderlin, F., Hyperion oder Der Eremit in Griechenland, Köln 2005 (Anaconda Verlag)
Hölderlin, F., Werke in Zwei Bänden, Stuttgart 1970 (Parkland Verlag)
[660] Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 103-106
[661] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 139
[662] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 141
[663] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 142
[664] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 146
[665] vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p 147-149
[666] Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 150-165
[667] Vgl. Hermans, H.J.M., Hermans-Jansen, E., Self-Narratives. The construction of meaning in Psychotherapy. New York London 1995 (The Guilford Press)
Hermans, H.J.M., Kempen, H.J.G., The dialogical self: Meaning as movement, San Diego 1993, (Academic Press)
[668] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 289
[669] Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 290-291
[670] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 294
[671] Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 295
[672] Vgl. Nitschke, A., Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Zürich 1989, (Kreuz Verlag)
[673] Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 298-299
[674] Vgl. Landmann, M., Anklage gegen die Vernunft, Stutgart 1976 (Ernst Klett Verlag) p. 80 e.v.
[675] Vgl. Herzberg, A.J., De man in de spiegel. Opstellen, toespraken en kritieken. 1940-1979, Amsteram 1980 (Em.Querido's Uitgeverij B.V.)
[676] Mak, G., In Europa. Reizen door de twintigste eeuw, Amsterdam Antwerpen, 2004 (Uitgeverij Atlas) p. 63
[677] Vgl. Tolkien, J.R.R., In de ban van de ring, Utrecht Antwerpen 1974 (Spectrum) en: The Lord of the Rings, 1. The fellowship of the ring 2001 (178 min), 2. The two towers 2002 (172 min), 3. The return of the king 2003 (192 min) Jackson, P., (regie), New Line Cinema
[678] Tolkien, J.R.R., De Silmarillion, Utrecht Antwerpen 1978 (Spectrum) p. 13-15
[679] Vgl. Mak, G., In Europa. Reizen door de twintigste eeuw, Amsterdam Antwerpen, 2004 (Uitgeverij Atlas) p. 80-81
[680] Vgl. Rombach, H., Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg, München 1971(1988) p. 339
[681] Ouaknin, M.A., Lire aux éclats. Éloge de la caresse, Paris 1994 (Éditions du Seuil) p. XV-XVI
[682] Gaugusch, Andrea Christoph, Philosophie eines Ungeborenen, Wien 2008, (Passagen Verlag) p 74
[683] Vgl. Hirschbiegel, O., Der Untergang (149 min) 2004 Afilm
[684] Vgl. Mak, G., In Europa. Reizen door de twintigste eeuw, Amsterdam Antwerpen, 2004 (Uitgeverij Atlas) p. 273
[685] Vgl. Speer, A., Erinnerungen, München 2003 (Propyläen Verlag)
[686] Vgl. Theweleit, Klaus, Männerphantasien Bd 1 en 2 Frankfurt am Main, 1977 en 1978 (Verlag Roter Stern)
[687] Gaugusch, Andrea Christoph, Philosophie eines Ungeborenen, Wien 2008, (Passagen Verlag) p. 24 p. 36: "Kinder dürfen noch damit beschäftigt sein, ihre Konzepte und mit diesen ihre Welten zu formen. Die Gestaltung ist noch offen, die Welt von den Begriffen noch nicht getrennt. Jean Piaget nannte diese Phänomen des Realismus der Namen. Piagetr dachte jedoch bereits in dualistischen Bahnen und reflektierte über diesen Dualismus nicht weiter. Er setzte ihn vielmehr als korrekte Weltsicht voraus. […] Piager erkannte im Realismus der Namen keineswegs ein fundamentales Prinzip, vielmehr stellte er das kindliche Denken als noch entwickelungsbedürftig dar."
[688] Vgl. Klemperer, V., Tagebücher 1933-1945, Herausgegebe von Walter Nowojski unter Mitarbeit von Hadwig Klemperer, Berlin 2006 Bd I-VIII, (Aufbau Taschenbuch Verlag)
[689] Jünger, E., Auswahl aus dem Werk in Fünf Bänden, Stuttgart 1994 (Klett-Cotta) In Bd. 2: Kaukasische Aufzeichnungen p. 223
[690] Jünger, E., Auswahl aus dem Werk in Fünf Bänden, Stuttgart 1994 (Klett-Cotta) In Bd. 2: Kaukasische Aufzeichnungen p. 224
[691] Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 244-245

[692] “De taal maakt de objectiviteit van de objecten en hun thematisatie mogelijk. Reeds Husserl heeft gesteld dat de objectiviteit van het denken bestaat in het feit geldig te zijn voor iedereen. Objectief kennen zou dus zijn: mijn denken op zo'n manier constitueren dat het al een verwijzing bevat naar het denken van de anderen. Wat ik meedeel wordt dus van meet af aan geconstitueerd in functie van anderen. Door te spreken breng ik niet aan een ander over wat objectief is voor mij: het objectieve wordt pas objectief door de mededeling. Maar bij Husserl wordt de Ander, die deze mededeling mogelijk maakt, tevoren geconstitueerd voor een monadisch denken. De basis van de objectiviteit wordt geconstitueerd in een zuiver subjectief proces. Door de relatie met de Ander als ethische relatie naar voren te brengen, overwint men een moeilijkheid die onontkoombaar zou zijn als de filosofie, in tegenstelling tot Descartes, uitging van een cogito dat zich zou poneren op een wijze die
absoluut onafhankelijk is van de Ander. Het cartesiaanse cogito blijkt inderdaad, aan het einde van de derde meditatie, te steunen op de zekerheid van het goddelijk bestaan, als oneindig bestaan, met betrekking waartoe de eindigheid van het cogito of de twijfel gesteld en begrepen wordt. Deze eindigheid kan niet, zoals bij de modernen, bepaald worden / zonder beroep op het oneindige, vanuit de sterfelijkheid van het subject bijvoorbeeld. Het cartesiaanse subject verkrijgt een gezichtspunt buiten zichzelf, van waaruit het zichzelf kan vatten. Als Descartes, in een eerste stap, een onbetwijfelbaar bewustzijn van zichzelf en door zichzelf aanneemt, komt hij in een tweede stap - een reflectie op de reflectie -- tot het inzicht in de voorwaarden van deze zekerheid. Deze zekerheid is afhankelijk van de helderheid en van de welonderscheidenheid van het cogito; maar de zekerheid zelf wordt nagestreefd vanwege de tegenwoordigheid van het oneindige in dit eindige denken, dat zonder deze tegenwoordigheid onwetend zou zijn omtrent zijn eindigheid: “...ik zie duidelijk in dat in de oneindige substantie meer realiteit bestaat dan in de eindige, en dat derhalve op een of andere wijze de waarneming van het oneindige eerder in mij bestaat dan die van het eindige, dat wil zeggen die van God [eerder] dan die van mijzelf: Hoe immers zou ik inzien dat ik twijfel, dat ik verlang, dat wil zeggen dat mij iets ontbreekt, en dat ik niet helemaal volmaakt ben, als geen enkele idee van een volmaakter zijnde in mij zou zijn, door vergelijking waarmee ik mijn gebreken zou leren kennen.”
Wordt de positie van het denken binnen het oneindige dat het geschapen heeft en met de idee van het oneindige begiftigd heeft, ontdekt door een redenering of een aanschouwing die slechts thema's kunnen poneren? Het oneindige kan niet gethematiseerd worden en het onderscheid tussen redenering en aanschouwing zegt niets over de toegang tot het oneindige. Is de relatie tot het oneindige - in de dubbele structuur van het oneindige dat tegenwoordig is aan het eindige maar tegenwoordig buiten het eindige, niet vreemd aan de theorie? Wij hebben er de ethische relatie in gezien. Als Husserl in het cogito een subjectiviteit ziet zonder enige steun buiten haar, dan constitueert hij de idee van het oneindige zelf, en verschaft hij zich die als object. De niet-constitutie van het oneindige bij Descartes laat een deur open. De verwijzing van het eindige cogito naar het oneindige van God bestaat niet in een eenvoudige thematisering van God. Van elk object geef ik uit mezelf rekenschap; ik omvat het. De idee van het oneindige is geen object voor mij. Het ontologisch Godsbewijs berust op de omzetting van dit "object" in zijn, in onafhankelijkheid ten opzichte van mij.
God, dat is het Andere. Als denken erin bestaat te verwijzen naar een object, moet men aannemen dat het denken van het oneindige geen denken is, Wat is het dan wel? Descartes stelt de vraag niet. Het is in ieder geval evident dat de aanschouwing van het oneindige een rationalistische zin behoudt en op geen enkele manier de overweldiging wordt door God via een innerlijke emotie. Descartes legt, beter dan een idealist of realist, een relatie bloot met een totale andersheid, / onherleidbaar tot de interioriteit, die desondanks de interioriteit geen geweld aandoet; een receptiviteit zonder passiviteit, een betrekking tussen vrijheden.
De laatste alinea van de derde meditatie brengt ons weer bij een relatie met het oneindige die, via het denken, het denken te buiten gaat en persoonlijke relatie wordt. De contemplatie wordt tot bewondering, verering en vreugde. Het gaat niet langer om een "oneindig object" dat nog gekend en gethematiseerd wordt, maar om een majesteit: “...het lijkt me goed om hier even stil te staan bij de contemplatie van God zelf, zijn attributen bij mezelf te overwegen en de schoonheid van het onmetelijke licht, voor zover de scherpte van mijn in duister gehulde geest het zal kunnen verdragen, te schouwen, te bewonderen, te vereren. Zoals wij immers door ons geloof geloven dat alleen in deze aanschouwing van de goddelijke verhevenheid het hoogste geluk is gelegen van het andere leven, zo ervaren wij ook nu al dat we uit een zelfde aanschouwing, ofschoon veel minder volmaakt, het hoogste genot kunnen ondervinden waartoe we in dit leven in staat zijn.”
Deze alinea blijkt voor ons dus geen stilistische versiering te zijn of een verstandig eerbetoon aan de religie, maar een uitdrukking van deze transformatie van de door de kennis voltrokken idee van het oneindige in als gelaat benaderde Majesteit.” in: Levinas, E., De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit, Baarn 1987 (Ambo) p. 246-247 zie ook: Levinas, E., God en de filosofie, ‘s-Gravenhage 1990, (Meinema) p. 20 e.v.

[693] vgl. http://www.albertkahn.co.uk

[694] Vgl. Malpas, J., Heidegger’s Topology; Being, Place, World, Cambridge 2006 (the MIT Press) p. 211 e.v. over “The Poetry that Thinks: Place and “Events”

[695] Vgl. Blumenberg, Hans, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main 1986 (Suhrkamp Verlag) p. 159

[696] Vgl. Gaugusch, Andrea Christoph, Philosophie eines Ungeborenen, Wien 2008, (Passagen Verlag) p. 92: “ Nicht das individuelle Gehirn, nicht das individuelle Nervenssytem, erfindet seine Welt, wird werden vielmehr in erfundene Welten geworfen, werden angehalten, auf gestalterisch tätig zu werden.” p. 74: “Begriffe werden uns vorgeführt, einer nach dem anderen. Und mit den Begriffen Hand in Hand entstehen unsere geformten, kategorisierten, unsere kausal organisierten Welten. Unsere Begriffe sind von unsere Haltungen nicht zu trennen und unsere Handlungen sind von unsere Welten nicht zu trennen.”

[697] Gaugusch, Andrea Christoph, Philosophie eines Ungeborenen, Wien 2008, (Passagen Verlag) p. 83

[698] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 53

[699] Vgl. The Alphabet of Creation. An ancient legend from the Zohar with drawings by Ben shahn, New York 1954 (Schocken Books)
Vgl. Comrie, B., Matthews, S., Polinsky, M., (Red.), Bilderatlas der Sprachen, Hamburg 2007 (Nikol)

[700] Vgl. Comrie, B., Matthews, S., Polinsky, M., (Red.), Bildatlas der Sprachen, Hamburg 2007 (Nikol) p. 89

[701] Vgl. Ouaknin, M.A., Mysteries of the Alphabet. The origins of writing, New York London Paris 1999 (Abbeville Press Publishers)
Ouaknin, M.A., Mystères des chiffres, Paris 2004, (Editions Assouline)

[702] Van Dijk, Yra, Leegte, leegte die ademt. Het typografisch wit in de moderne poëzie, Nijmegen 2006 (Uitgeverij Vantilt) p. 114

[703] Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1977 (Suhrkamp) p. 19 en 28
[704] Vgl. Levinas, E., Vier Talmoed lessen, Hilversum 1990 (Gooi en Sticht)
[705] Levinas, E., God en de filosofie, ‘s-Gravenhage 1990, (Meinema) p. 17
[706] Levinas, E., God en de filosofie, ‘s-Gravenhage 1990, (Meinema) p. 19-20
Vgl. ook: Ouaknin, M.A., The Burnt Book. Reading the Talmud, New Jersey 1995 (Princeton University Press)
[707] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 223
[708] Publius Ovidius Naso - Metamorfosen. In de oorspronkelijke versmaat vertaald door Mr. H.J. Scheuer Zalt-Bommel 1923 (NV P.M. Wink) http://www.koxkollum.nl/ovidius/metamorphoses/scheuer03.htm
[709] “Wenn er sich fremd bleibt” in: Ovid, Metamorphosen. Epos in 15 Büchern, Stuttgart 1980 (Reclam) p. 102
[710] “Doch es beseelte den zärtlichen Körper die sprödeste Härte” in Ovid, Metamorphosen. Epos in 15 Büchern, Stuttgart 1980 (Reclam) p. 102
[711] Moorman, Eric M., Uitterhoeve, Wilfried, Van Alexander tot Zeus. Figuren uit de klassieke mythologie en geschiedenis, met hun voortleven na de oudheid. Een lexicon, Amsterdam 2007, (SUN) p. 290
[712] Moorman, Eric M., Uitterhoeve, Wilfried, Van Alexander tot Zeus. Figuren uit de klassieke mythologie en geschiedenis, met hun voortleven na de oudheid. Een lexicon, Amsterdam 2007, (SUN) p. 290
[713] Vgl. Hacking, J., Narcisme, naastenliefde en zelfliefde. Een onderzoek naar het begrip narcisme bij S. Freud en het bijbelse gebod van de naastenliefde: “uw naaste zult u liefhebben als uzelf, (want) hij is als jij.” Doktoraalscriptie HTP, Heerlen 1984
[714] Vgl. Laplanche, J., Pontalis, J.B., Das Vokabular der Psychoanalyse, 2 Bd., Frankfurt am Main 1980, (Suhrkamp Verlag) p. 317-323
[715] Hacking, J., Narcisme, naastenliefde en zelfliefde. Een onderzoek naar het begrip narcisme bij S. Freud en het bijbelse gebod van de naastenliefde: “uw naaste zult u liefhebben als uzelf, (want) hij is als jij.” Doktoraalscriptie HTP, Heerlen 1984 p. 70
[716] Vgl. Ricoeur, P., Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp) p. 11-130
[717] Vgl. Wahl, Heribert, Narzissmus? Von Freuds Narzissmustheorie zur Selbstpscyhologie, Stuttgart, Berlin, Köln Mainz 1985, (Kohlhammer) p. 188 e.v.
[718] Vgl. Fuchs, H.J., Entfremdung und Narzissmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der “Selbstbezogenheit”als Vorgeschichte von französisch “amour propre”, Stuttgart 1977, (J.B. Metzler)
[719] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 152-153
[720] Ricoeur, P., Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp) p. 430-431
[721] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 231
[722] http://www.4en5mei.nl/oorlogsmonumenten/zoeken/monument-detail/_rp_main_elementId/1_14082
[723] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 225
[724] De mooiste van Giuseppe Ungaretti, vertaald door Salvatore Cantore in een redactie van etc. Tielt, Amsterdam 2002 (Lannoo/Atlas) p. 71
[725] Vgl. Dekker, Midas, De vergankelijkheid, Amsterdam Antwerpen 1998 (Contact) p. 6 e.v.
[726] Gaugusch, Andrea Christoph, Philosophie eines Ungeborenen, Wien 2008, (Passagen Verlag) p. 67-68
[727] Vgl. Groddeck, G., Der Mensch als Symbol. Unmassgebliche Meinungen über Sprache und Kunst, München 1976 (Kindler)
Groddeck, G., Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin, Frankfurt am Main 1979 (Fischer)
Groddeck, G., Der Seelensucher. Ein psychoanalystischer Roman, Berlin 1979 (Medusa)
Groddeck, G., Die Natur Heilt. Die Entdeckung der Psychomatik, Frankfurt am Main 1984 (Fischer)
Groddeck, G., Krankheit als Symbol. Schriften zur Psychosomatik, Frankfurt am Main 1983 (Fischer)
Groddeck, G., Sigmund Freund. Briefe über das Es, Frankfurt am Main 1974 (Fischer)
Groddeck, G., Verdrängen und heilen. Aufsätze zur Psychoanalyse und zur psychosomatischen Medizin, Frankfurt am Main 1974 (Fischer)
[728] Vgl. Lakoff, G., Johnson, M., Leven in metaforen, Nijmegen 1999 (Sun) p.146-153 waarin zij nieuwe betekenissen onderzoeken die met behulp van metaforen worden beschreven.
[729] Vgl. Róheim, Géza, Psychoanalyse und Antropologie. Drie Studien über die Kultur und das Unbewusste, Frankfurt am Main 1977 (Suhrkamp Verlag)
Róheim, Géza, Die Panik der Götter. Die Quellen religiöser Glaubensformen in psychoanalytischer Sicht, München 1975 (Kindler)
Neumann, E., Herrschafts- und Sexualsymbolik. Grundlagen einer alternativen Symbolforschung, Stuttgart Köln Mainz 1980 (Verlag W. Kohlhammer)
Neumann, Erich, Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, München 1968 (Kindler)
[730] Vgl. Wiesel, E., Hoop, wanhoop en herinnering, Hilversum 1987 (Gooi en Sticht) p. 20-22
[731] Wiesel, E., Hoop, wanhoop en herinnering, Hilversum 1987 (Gooi en Sticht) p. 27-28
vgl. ook: Wiesel, E., De wanhoop verdreven. Eerbetoon aan negen chassidische meesters, Hilversum 1986 (Gooi en Sticht)
[732] Vgl. Jansen, Mechteld, M., Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur, Dronten 2002 (Narratio) p. 184-190
[733] Vgl. Ficino, M., De wereld als kunstwerk. Inleiding tot de Platonische theologie. Vijf sleutels tot de Platonische wijsheid, Kampen 2005 (Ten Have) p. 132
[734] Vgl. Ouaknin, M.A., Lire aux éclats. Éloge de la caresse, Paris 1994 (Éditions du Seuil) p. XVII-XIX
[735] Vgl. Claes, P., Echo's echo's. De kunst van de allusie. A'dam 1992 (De Bezige Bij) p. 28
[736] Vgl. Dunk von der, H.W., In het huis van de herinnering. Een cultuurhistorische verkenning, Amsterdam 2007 (Bert Bakker)
[737] Dunk von der, H.W., In het huis van de herinnering. Een cultuurhistorische verkenning, Amsterdam 2007 (Bert Bakker) p. 14-15
[738] Vgl. de invloed van de nationale mythe op het leven in: Dunk von der, H.W., In het huis van de herinnering. Een cultuurhistorische verkenning, Amsterdam 2007 (Bert Bakker) p. 168-177 en de vijandmythe p. 192-195

[739] Vgl. Wereldoorlogen als kernervaring van de twintigste eeuw in: Dunk von der, H.W., In het huis van de herinnering. Een cultuurhistorische verkenning, Amsterdam 2007 (Bert Bakker) p. 261-380
[740] Vgl. Herdenking als voedingsbodem van mythen in: Dunk von der, H.W., In het huis van de herinnering. Een cultuurhistorische verkenning, Amsterdam 2007 (Bert Bakker) p. 195-201
[741] Vgl. Gumbrecht, Hans Ulrich, Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur, München 2011 (Carl Hanser Verlag) p. 29
[742] Bachmann, Ingeborg, Kriegstagebuch. Mit Briefen von Jack Hamesh an Ingeborg Bachmann, Berlin 2010 (Suhrkamp) p. 9
[743] Vgl. Hirschbiegel, O., Der Untergang (149 min) 2004 Afilm
zie ook: Littell, Jonathan, Die Wohlgesinnten, Berlin 2009 (Berlin Verlag) die dit beschrijft in zijn roman.
[744] Vgl. Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 802-804
[745] Conrad, Joseph, Hart der duisternis, Amsterdam Antwerpen 2006, (Uitgeverij L.J. Veen) p. 136
[746] Vgl. Scott, Ridley, Blade Runner 1982 (117 min)
[747] Vgl. Gumbrecht, Hans Ulrich, Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur, München 2011 (Carl Hanser Verlag) p. 149-150, vooral p. 159-160: “Die Ahnung, dass sich die klassische Konvergenz zwischen Heldentum und dem Triumpf des Vaterlands aufgelöst hatte, reduzierte den tod im Schützengraben oder im Sturmangriff von einem nationalen Opfer zur Nichtung des Individuums. Hinzu kam, dass die neue Maschinen-Feuerwaffen Heideggers Formel vom “Vorlaufen in de Tod” eines spezifisch wörtlichen Sinn gaben.”
[748] Lakoff, G., Johnson, M., Leven in metaforen, Nijmegen 1999 (Sun) p. 11
[749] Vgl. Ricoeur, P., Die Lebendige Metapher, München 1986 (Wilhem Fink Verlag)
[750] Claes, P., Echo's echo's. De kunst van de allusie. A'dam 1992 (De Bezige Bij) p. 9
[751] Claes, P., Echo's echo's. De kunst van de allusie. A'dam 1992 (De Bezige Bij) p. 11
[752] Claes, P., Echo's echo's. De kunst van de allusie. A'dam 1992 (De Bezige Bij) p. 15 en p. 17: “Er zijn, zo zegt Joeri Lotman, twee modellen van tekstproduktie in de Westerse literatuur. Deze structuralist uit de school van Tartu in Estland spreekt van een esthetica van de gelijkheid en de esthetica van de tegenstelling. De esthetica van de gelijkheid steunt op herhaling van dezelfde patronen. Zij verschijnt in folkloristische, middeleeuwse en classicistische teksten, die dezelfde thema’s in eindeloze variaties herkauwen. De esthetica van de tegenstelling zweert bij afwijking van bestaande patronen. Zij is terug te vinden in romantische, realistische en avantgardistische teksten.”
p. 27; “Een uitweg biedt misschien het postmodernisme, met auteurs als Borges, Eco, Calvino en Pynchon, waarin een nieuwe esthetica tot ontwikkeling lijkt te komen. Die esthetica zou ik de esthetica van het spel willen noemen. Daarin is de traditie noch een positief noch een negatief model, maar materiaal dat gebruikt, bewerkt, getransformeerd en gerecycleerd kan worden, zonder dat men zich aan zijn oorspronkelijke functie veel gelegen laat liggen. Kunst wordt bricolage, geknutsel, recycling: rien ne se perd, rien ne se crée.”
[753] Vgl. Claes, P., Echo's echo's. De kunst van de allusie. A'dam 1992 (De Bezige Bij) p. 28
[754] Vgl. Lakoff, G., Johnson, M., Leven in metaforen, Nijmegen 1999 (Sun) p. 68
[755] Vgl. Claes, P., Echo's echo's. De kunst van de allusie. A'dam 1992 (De Bezige Bij) p. 28-34
[756] Lakoff, G., Johnson, M., Leven in metaforen, Nijmegen 1999 (Sun) p. 139-140
[757] Lakoff, G., Johnson, M., Leven in metaforen, Nijmegen 1999 (Sun) p. 145
[758] Claes, P., Echo's echo's. De kunst van de allusie. A'dam 1992 (De Bezige Bij) p. 46-47
[759] Lakoff, G., Johnson, M., Leven in metaforen, Nijmegen 1999 (Sun) p. 194-197
[760] Lakoff, G., Johnson, M., Leven in metaforen, Nijmegen 1999 (Sun) p. 200-201
vgl. p. 202: “Waar de mythe van zowel het objectivisme als het subjectivisme geen oog voor heeft, is de manier waarop wij de werkelijkheid begrijpen doormiddel van onze interacties ermee. Wat het objectivisme niet ziet, is het feit dat wij begrijpen en dus waarheid noodzakelijk gerelateerd is aan onze culturele conceptuele systemen, en dat zij niet in een of ander absoluut of neutraal conceptueel systeem gevat kan worden. Het objectivisme ziet dus over het hoofd dat menselijke conceptuele systemen metaforisch van aard zijn en een fantasierijk begrijpen van het ene soort ding op grond van het andere met zich mee brengen. Wat het subjectivisme in het bijzonder ontgaat, is dat ons begrijpen, zelfs ons meest fantasierijke begrijpen, bestaat op grond van een conceptueel systeem dat is verankerd in ons succesvol functioneren in onze fysieke en culturele omgeving. Het ziet bovendien over het hoofd dat metaforisch begrijpen metaforische implicatie met zich brengt, die een fantasierijke vorm van rationaliteit is.”
[761] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 169
[762] Vgl. Koldeweij, J., Geloof en geluk. Sieraard en devotie in middeleeuws Vlaanderen, Arnhem 2006 (Lannoo)
[763] Vgl. Winterfeld, Dethard von, Meisterwerke mittalterlicher Architektur. Beiträge und Biographie eines Bauforschers, Regenburg 2003 (Schnell und Steiner) p. 413 e.v.
West, J.A., De tempel van de mens. Een totaal nieuwe visie op het Oude Egypte, Den Haag 1978 (Bres)
[764] Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 12
[765] in: Benjamin, W., Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischer Reproduzierbarkeit, Drie Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt am Main 1981 (Suhrkamp Verlag) p. 47-64
[766] Benjamin, W., Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischer Reproduzierbarkeit, Drie Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt am Main 1981 (Suhrkamp Verlag) p. 32-33
[767] Benjamin, W., Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischer Reproduzierbarkeit, Drie Studien zur Kunstsoziologie, Frankfurt am Main 1981 (Suhrkamp Verlag) p. 39
[768] Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 14
[769] Vgl. Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 17
[770] Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 20-21
[771] Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 22
[772] Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 23
[773] Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 36

[774] Vgl. Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 38; 52-53; 59
[775] Barthes, R., Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt am Main 2009 (Suhrkamp Verlag) p. 87
[776] Vgl. K. Höcker in Auschwitz: http://www.ushmm.org/museum/exhibit/online/ssalbum/
Das Auschwitz Album. Geschichte eines Transports, Göttingen 2005 (Wallstein Verlag)
[777] Vgl. Dückers, R., Priem, R., The Hours of Catherine of Cleves. Devotion, Demons and Daily Life in the Fifteenth Century, Nijmegen 2009 (Valkhof Museum)
[778] Vgl. Stoffers, M. (Red.), De middeleeuwse ideeënwereld, 1000-1300, Heerlen 1994 (Open universiteit) p. 343-372
[779] Vgl. Nitschke, A., Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Zürich 1989, (Kreuz Verlag) p. 10-13
[780] Vgl. Blaauw, Sible de, Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroegchristelijk kerkgebouw, Nijmegen 2000 (Nijmegen University Press) m.b.t. de liturgische oriëntatie p. 27-38
[781] Vgl. Nitschke, A., Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Zürich 1989, (Kreuz Verlag) p. 191-195
[782] Vgl. Trotta, M. von, Vision - Aus Dem Leben Der Hildegard Von Bingen 2009 (110 min)
Hildegard von Bingen, Gott sehen, München Zürich 1992 (Piper)
Hildegard von Bingen, Mit den Herzen sehen. Mystische Erfahrungen und visionäre Gedanken, Bern München Wien (Scherz Verlag)
Hildegard von Bingen, Scivias - Wisse die Wege, Freiburg, Basel, Wien 1992 (Herder)
[783] Vgl. Nitschke, A., Körper in Bewegung. Gesten, Tänze und Räume im Wandel der Geschichte, Zürich 1989, (Kreuz Verlag) p. 309-315
[784] Vgl. Bleuel, H.P., Das saubere Reich, Bergisch Gladbach 1979 (Bastei Lübbe)
Sittengeschichte des Zweiten Weltkrieges. Die tausend Jahre von 1933-1945. Usw. Hanau z.j. (Müller und Kiepenheuer)
[785] Vgl. Van Gogh bis Beuys x Van Gogh tot Beuys. Meisterwerke der Moderne aus zehn deutschen und niederländischen Museen. Meesterwerken uit de collectie moderne kunst van tien Duitse en Nederlandse musea, 2005 (Crossart) p. 32
Vgl. "Het levenspatroon van een volk zegt meer over dat volk dan het patroon van zijn kunst. Het belangrijkste is niet uitdrukking, maar het naakte bestaan." in: Heschel, A.J., De aarde is des Heren. De innerlijke wereld van de Jood in Oost-Europa, Baarn 1991 (Ten Have) p. 9
[786] Vgl. Verheggen, E.M.F., Beelden voor passie en hartstocht. Bid- en devotieprenten in de Noordelijke Nederlanden, 17e en 18e eeuw, Zutphen 2006 (Walburg Pers)
Pluijmaekers, Frans Spauwen, Victor, Gedachtenisprentjes. Geschiedenis vormgeving functies. Aanwijzingen voor samenstelling en ontwerp. Een handreiking aan rouwenden en hun begeleiders, Heeswijk 2004 (Stichting 'In onsen Lande van Valckenborgh')
Verspaandonk, jajm, Het hemels prentenboek. Devotie- en bidprentjes vanaf de 17e eeuw tot het begin van de 20e eeuw, Hilversum 1975 (Gooi en Sticht)
Knippenberg, W.H.Th., Devotionalia. Religieuze voorwerpen uit het katholieke leven (2 dln)., Eindhoven 1985 (Bura)
Dael, Peter van, Tot lering en verering. Funkties van kunst in de middeleeuwen, Kamoen 1997 (Kok)
[787] Vgl. Schouten M.G.C., Spiegel van de natuur. Het natuurbeeld in cultuurhistorisch perspectief, Utrecht 2005 (KNNV Uitgeverij)
[788] Vgl. Cattin, Y., Faure, P., Die Engel und ihr Bild im Mittelalter, Regensburg 2000 (Schnell & Steiner)
Godwin, M.C., Engelen. Een bedreigde soort, Rijswijk 1992 (Elmar)
Mc Dannell, C., Lang, B., De hemel, een aardse geschiedenis, Haarlem 1991 (Gottmer)
Neiman, C., Goldman, E., Afterlife. The complete Guide to Life after Death, London 1994 (Viking Studio Books)
Zaleski, C., Ph. (Ed.), The book of Heaven. An Anthology of Writings from Ancient tot Modern Times, Oxford 2000 (Oxford University Press)
[789] Jabès, E., Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm München 1993 (Carl Hanser Verlag) p. 105
[790] Edmond Jabès (Cairo 1921 - Frankrijk 1991): "Bij zijn dood in januari liet Edmond Jabès een omvangrijk oeuvre na: Le Livre des questions (zeven delen), Le Livre des ressemblances (drie delen), Le Livre des limites (vijf delen), en een aantal losse werken, zoals Le Livre des marges. Al in de jaren zestig heeft dit oeuvre de bewondering en waardering opgeroepen van een kleine doch uitgelezen lezerskring, waaronder Blanchot, Derrida en Levinas. Sindsdien is Jabès in Frankrijk een gevierd auteur;…." in: Schulte Nordholt, Annelies, Van de woestijn naar het boek. Schrijverschap en jood-zijn bij Edmond Jabès, in: Munk, R., Hoogewoud,. F.J. (Red.), Joodse filosofie. Tussen rede en traditie. Feestbundel ter ere van de tachtigste verjaardag van Prof. Dr. H.J. Heering, Kampen 1993 (Kok) p. 284-299
Vgl. Jabès, E., Der vorbestimmte Weg, Berlin 1993 (Merve Verlag)
Jabès, E., Die Schrift der Wüste. Gedanken Gespräche Gedichte Berlin 1989 (Merve Verlag)
[791] Vgl. Jabès, E., Das Gedchtnis und die Hand, Munster 1992 (Kleinheinrich)
zie: http://landscape.canandanann.nl/paginas/jabes/indexjabes.htm
[792] Vgl. Jabès, E., Die Schrift der Wüste. Gedanken Gespräche Gedichte Berlin 1989 (Merve Verlag) p. 97-98
[793] Jabès, E., Die Schrift der Wüste. Gedanken Gespräche Gedichte Berlin 1989 (Merve Verlag) p. 98-101
[794] Jabès, E., Die Schrift der Wüste. Gedanken Gespräche Gedichte Berlin 1989 (Merve Verlag) p. 102-103
[795] Vgl. Jabès, E., Die Schrift der Wüste. Gedanken Gespräche Gedichte Berlin 1989 (Merve Verlag) p. 183 e.v.
[796] Jabès, E., Die Schrift der Wüste. Gedanken Gespräche Gedichte Berlin 1989 (Merve Verlag) p. 57-60
[797] Jabès, E., Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm, München 1993 (Carl Hanser Verlag) p. 54
[798] Jabès, E., Die Schrift der Wuste. Gedanken Gespräche Gedichte, Berlin 1989 (Merve Verlag) p. 38
[799] Jabès, E., Die Schrift der Wuste. Gedanken Gespräche Gedichte, Berlin 1989 (Merve Verlag) p. 92-93
[800] Jabès, E., Die Schrift der Wuste. Gedanken Gespräche Gedichte, Berlin 1989 (Merve Verlag) p. 93-94
[801] http://naardensebijbel.nl
[802] Vgl. Harskamp, Anton van, Siertsema, Bettine, Voorsluis, Bart (red.), Geloof en vertrouwen na Auschwitz, Zoetermeer 1995 (De Horstink)

[803] Vgl. Ouaknin, M.A., Mystères de la kabbale, Paris 2002 (Editions Assouline) p. 194-202
[804] Jabès, E., Vom Buch zum Buch, München Wien 1989, (Carl Hanser Verlag) p. 31
[805] Vgl. Jabès, E., Vom Buch zum Buch, München Wien 1989, (Carl Hanser Verlag) p. 31-32
[806] Jabès, E., Das kleine unverdächtige Buch der Subversion, München 1985 (Carl Hanser Verlag) p. 34
[807] Jabès, E., Ein Fremder mit einem kleinen Buch unterm Arm, München 1993 (Carl Hanser Verlag) p. 98-99
[808] Vgl. Jabès, E., Das kleine unverdächtige Buch der Subversion, Munchen 1985 (Carl Hanser Verlag) p. 44-46 over dit beeldverbod.
[809] Vgl. Neher, A., De ballingschap van het woord. Van de stilte in de Bijbel tot de stilte van Auschwitz, Baarn 1992 (Uitg. Gooi en Sticht)
Neher, A., Het wezen van de profetie, Baarn 1993 (Uitg. Gooi en Sticht)
[810] Vgl. Blanchot, M., Die Schrift des Desasters, Munchen 2005 (Wilhelm Fink Verlag)
Vgl. het begrip "niemand" als naam voor God in: Van Dijk, Yra, Leegte, leegte die ademt. Het typografisch wit in de moderne poëzie, Nijmegen 2006 (Uitgeverij Vantilt) p. 296-299
[811] Celan, P., Verzamelde gedichten. Uit het Duits vertaald door Ton Naaijkens, Amsterdam 2003 (Meulenhof) p. 245
[812] Vgl. Derrida, J., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1985 (Suhrkamp) p. 110-120
[813] Jabès, E., Vom Buch zum Buch, München Wien 1989, (Carl Hanser Verlag) p. 94
[814] De mooste van Rafael Alberti, samengebracht door Koen Stassijns en Ivo van Strijtem, vertaald door etc. Tielt, Amsterdam 2000 (Lannoo/Atlas) p. 147
[815] Vgl. Riefenstahl, Leni, Triumph des Willens 1935 (114 min)
Riefenstahl, Leni, Tag der Freiheit 1935. Sieg des Glaubens 1933 (2008 (Hot Town) (elk 70 min)
[816] Vgl. Sittengeschichte des Zweiten Weltkrieges. Die tausend Jahre von 1933-1945. Usw. Hanau z.j. (Müller und Kiepenheuer)
[817] Vgl. Fuchs, Eduard, Illustrierte Sittengeschichte in sechs Bänden, Frankfurt am Main 1988 (Fischer)
Lo Duca, J.M., Die Geschichte der Erotik, Wiesbaden 1980 (VMA Verlag)
Smith, Bradley, Meisterwerke der erotischen Kunst im 20. Jahrhundert, München 1981 (Moewig Verlag)
Meisterwerke der erotischen Kunst, Berlin 2007 (Directmedia)
Vgl. Hoof, Anton van, Nero & Seneca. De despoot en de denker, Amsterdam 2010 (Ambo)
[818] Vgl. Navratil, Leo, Die Künstler aus Gugging, Wien Berlin 1983, (Medusa Verlag)
Navratil, Leo, Schizoprhenie und Dichtkunst, München 1986 (dtv)
[819] Vgl. Adolf Wölfli (1864-1930), Roma 1998 (Edizioni de Luca)
Herbeck, Ernst, Alexander. Ausgewählte Texte 1961-1981, Salzburg Wien 1982 (Residenz Verlag)
Kipphardt, Heinar, März. Roman, Reinbeck bei Hamburg 1979 (Rowohlt)
[820] Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum) p. 37
[821] Vgl. Weeling, wouter, Kijken zonder grenzen. Hedendaagse kunst in het Afrika Museum - de collectie Valk en verder, Berg en Dal 2006 (Afrika Museum)
[822] Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum) p. 37
p. 25: "Van de drie Afro-Cubaanse religieuze praktijken telt santería ('de weg van de heiligen') wel de meeste aanhangers. De gelovigen worden santeros genoemd, omdat zij de van oorsprong Yoruba-godheden (santos) vereren. Deze religieuze beweging staat ook bekend als regla de ocha (regels/wetten van de oricha of ocha) of als Lucumí. Fundamenteel in het wereldbeeld van santería is aché. Aché is een complex concept, ontleend aan de religieuze wereldbeschouwing van de Yoruba, en heeft betrekking op bezieling die in alles en iedereen aanwezig is of kan worden opgeroepen; aché is ook groei, levensbestemming en energie. Wanneer de gelovigen bidden, dansen, zingen of offers brengen, wordt aché als het ware gekanaliseerd en geleid naar de ultieme bestemming, de Schepper-God Oludumare en zijn talloze manifestaties, de orichas. De mens kan op zijn of haar beurt de spirituele aché-kracht versterken door met een oricha te 'communiceren': een belangrijk communicatiemiddel is het offer. Het godenpantheon van santería kent zo'n dertigtal orichas, die ieder hun katholieke 'metgezel' hebben, gebaseerd op overeenkomsten in attributen of in karakter. Een voorbeeld van een identificatie van een oricha met een katholieke heilige is Ogún, god van het ijzer in de oorspronkelijke Afrikaanse context en oorlogsgod op Cuba. Ogúns universum wordt bepaald door bergen en vuur (hij is een uitmuntende smid) en is vol van ijzeren gereedschappen en attributen, bij voorbeeld sleutels. Het is dus niet toevallig dat St. Petrus, die de sleutels van de hemelpoort beheert, met Ogún werd verbonden."
p. 27: "De primaire representaties van alle orchas vormen echter de heilige stenen of otanes, die men bewaart in een schaal (gelijkend op een soepterrine) en die 'gevoed' worden met het bloed van offerdieren en een speciale rituele drank, omeiro. Zowel oricha als gelovige kunnen zich laven aan dit mengsel, waardoor aché gaat 'stromen' en 'gevoed' wordt. Dit contact met de goden heeft als doel een voortdurende spirituele groei en een evenwichtige relatie met de oricha te verwezenlijken. De band tussen de gelovige en diviniteit kent zijn ultieme realisering wanneer een oricha zich incarneert in een volgeling die in trance verkeert, of ook wanneer een oricha via dinivatie een individu tot het priesterschap roept."
p. 29-30: "In vergelijking met de op West-Afrikaanse levensbeschouwingen gebaseerde geloofspraktijken laten de 'Kongo-religies' een andersoortige interactie zien tussen mensen en goden of geestwezens. Terwijl in de santería individuen zich 'binden' aan een oricha door middel van offers, gebeden en rituele ceremonies en daarbij trachten een blijvende goede verstandhouding te creëren, gaat het er in palo monte in de eerste plaats om dat men op het juiste moment met de juiste krachten in contact komt: de nkisi (die in palo monte beschouwd worden als goddelijke krachten) en de mpungu of bakalu (de vooroudergeesten). Alleen dan is het mogelijk om de kosmische krachten in goede banen te geleiden. De focus ligt dus minder op een godenpantheon, maar veeleer op het beheersen van de geesten der voorouders, op genezing en het bezweren van een kwaadwillende met behulp van magische handelingen, bezweringen en gebeden."
[823] Vgl. Van Gogh bis Beuys x Van Gogh tot Beuys. Meisterwerke der Moderne aus zehn deutschen und niederländischen Museen. Meesterwerken uit de collectie moderne kunst van tien Duitse en Nederlandse musea, 2005 (Crossart) p. 69
[824] Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum) p. 79

[825] Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum) p. 105
Vgl. ook over deze wreedheden: Traven, B., Die Brücke im Dschungel. Roman, Frankfurt am Main 1982 (Diogenes)
Traven, B., Regierung. Roman. Frankfurt am Main 1982 (Diogenes)
Traven, B., Trozas. Roman, München 1980 (Heyne)
Traven, B., Der Marsch ins Reich der Caoba. Roman, München 1981 (Heyne)
Traven, B., Rebellion der Gehenkten. Roman, München 1980 (Heyne)
Traven, B., Die Baumwollplücker. Roman, Reinbeck bei Hamburg 1980 (Rowohlt)
Traven, B., Die weisse Rose. Roman aus Mexiko, Reinbeck bei Hamburg 1980 (Rowohlt)
Traven, B., Der Karren. Roman, Reinbeck bei Hamburg 1980 (Rowohlt)
Traven, B., Ein General komt aus dem Dschungel. Roman, Frankfurt am Main 1982 (Diogenes)
[826] Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum) p. 101
[827] Vgl. Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum) p. 133
[828] Weeling, Wouter, Kijken zonder grenzen. Hedendaagse kunst in het Afrika Museum - de collectie Valk en verder, Berg en Dal 2006 (Afrika Museum) p. 112
[829] Vgl. Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum) p. 31 en 73
[830] Weeling, Wouter, Kijken zonder grenzen. Hedendaagse kunst in het Afrika Museum - de collectie Valk en verder, Berg en Dal 2006 (Afrika Museum) p. 112
[831] Weeling, Wouter, Kijken zonder grenzen. Hedendaagse kunst in het Afrika Museum - de collectie Valk en verder, Berg en Dal 2006 (Afrika Museum) p. 112
[832] Hübner, Irene, Welling, Wouter, Roots & More. De Reis van de Geesten. The Journey of the Spirits, Berg en Dal 2009 (Afrika Museum) p. 33
[833] Vgl. een afbeelding met de titel “Seele” van de patient Johann Garber, ook een ingewikkeld lichaam en zijn commentaar, in: Navratil, Leo, Schizoprhenie und Dichtkunst, München 1986 (dtv) p. 234-236
[834] Vgl. Harris, L., Ketterij en esoterie in het werk van Jeroen Bosch, Zeist 1995 (Uitgeverij Christofoor)
[835] Vgl. Waadenoijen, Jeanne van, De ‘geheimtaal’ van Jheronimus Bosch. Een interpretatie van zijn werk, Hilversum 2007 (Uitgeverij Verloren)
[836] Vgl. Waadenoijen, Jeanne van, De ‘geheimtaal’ van Jheronimus Bosch. Een interpretatie van zijn werk, Hilversum 2007 (Uitgeverij Verloren) p. 45-46
Harris, L., Ketterij en esoterie in het werk van Jeroen Bosch, Zeist 1995 (Uitgeverij Christofoor) p. 87-88
[837] Vgl. Silver, Larry, Hieronymus Bosch, München 2006 (Hirmer Verlag)
[838] Vgl. Zink, J., DiaBücherein Christliche Kunst. Betrachtung und Deutung, 24 Bd 1981-1988 (Verlag am Eschbach) Bd 17 Advent und Weihnachten III, p. 59-60
[839] Vgl. Bilder vom Menschen in der Kunst des Abendlandes. Jubiläumstelling der Preussischen Museen Berlin 1830-1980, Berlin 1980 (Gebr. Mann Verlag)
O’Reilly, Sally, The Body in Contemporary Art, London 2009 (Thames & Hudson world of art)
Warr, Tracey, (Hrsg.), Kunst und Körper, Berlin 2005 (Phaidon Verlag)
[840] Vgl. Bodylanguage, M.Darsie Alexander, Mary Chan, Starr Figura, Sarah Ganz, and Maria del Carmen González, with an introduction by John Elderfield, New York 1995 (the Museum of Modern Art)
[841] Rombold, Günther, “...meine eigene Verwandlung und Auflösung”. Arnulf Rainers Arbeiten zu den Themen Kreuz und Tod, in Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 68
[842] Rombold, Günther, “...meine eigene Verwandlung und Auflösung”. Arnulf Rainers Arbeiten zu den Themen Kreuz und Tod, in Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 69
[843] Vgl. Rombold, Günther, “...meine eigene Verwandlung und Auflösung”. Arnulf Rainers Arbeiten zu den Themen Kreuz und Tod, in Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 69-70
[844] Rombold, Günther, “...meine eigene Verwandlung und Auflösung”. Arnulf Rainers Arbeiten zu den Themen Kreuz und Tod, in Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 70
[845] Rombold, Günther, “...meine eigene Verwandlung und Auflösung”. Arnulf Rainers Arbeiten zu den Themen Kreuz und Tod, in Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 70
[846] Volp, Rainer, Von Symbolen reden. Zur Aktualität eines Begriffs in Kunst und Religion in: Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 73-74
[847] Vgl. Warr, Tracey, (Hrsg.), Kunst und Körper, Berlin 2005 (Phaidon Verlag) p. 149
[848] Vgl. “The Darkness within the Body: A space full of Potential…” Antony Cormley im Gespräch mit Johannes Rauschenberger und Alois Kölbi, in: Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 108-112
[849] Vgl. “The Darkness within the Body: A space full of Potential…” Antony Cormley im Gespräch mit Johannes Rauschenberger und Alois Kölbi, in: Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 112
[850] Vgl. Leisch-Kiesl, Monica, ‘Schleier’ - ‘Veil’ - ‘Hijab’ Künstlerische Kommentare zu einer politischen Kontroverse, in: Kunst und Kirche, 2/2006 (Best of 1971-2006) p. 113-115
[851] Vgl. Armando, ‘Wie waren zij’ Armando, tgv expositie Gestalten, Amersfoort 2007
Armando, Ooggetuigen, Armando tgv expositie Koppen, Amersfoort 2006
[852] Vgl. Bilder vom Menschen in der Kunst des Abendlandes. Jubiläumstelling der Preussischen Museen Berlin 1830-1980, Berlin 1980 (Gebr. Mann Verlag) p. 308-312
Schickel, Richard, De wereld van Goya 1746-1828, 1975 (Time-Life International) p. 138-155
[853] Vgl. Hacking, J., Body-art: Marina Abramovic. Het lichaam als materiaal dat vragen oproept, in: Splijtstof, Jrg. 38 nr. 2 themanummer Kunst-zinnig 2009, p. 85-92
[854] Warr, Tracey, (Hrsg.), Kunst und Körper, Berlin 2005 (Phaidon Verlag)m p.13

[855] Warr, Tracey, (Hrsg.), Kunst und Körper, Berlin 2005 (Phaidon Verlag) p. 17
[856] Vgl. Trotta, M. von, Vision - Aus Dem Leben Der Hildegard Von Bingen 2009 (110 min)
[857] http://web.stelarc.org/earliertexts.html vgl. Bell, David, Kennedy, Barbara M., The cybercultures reader, London 2002, p. 562-571
[858] Vgl. Een schitterend ongeluk. Wim Kayzer ontmoet O. Sacks, St. Jay Gould, St. Toulmin, D. C. Bennet, R. Sheldrake en F. Dyson, A'dam Antwerpen 1993 (Contact)
[859] Kaeser, Eduard, Der Körper im Zeitalter seiner Entbehrlichkeit. Antropologie in einer Welt der Geräte. Essays, Wien 2008 (Passagen Verlag) p. 25-27
[860] Vgl. de bijdragen in: Böhle, Fritz, Wiehrich, Margit (Hg.), Die Körperlichkeit sozialen Handelns. Soziale Ordnung jenseits von Normen und Institutionen, Bielefeld 2010 (transcript)
[861] http://naardensebijbel.nl/
[862] Vgl. Satan, Voorhout 1949 (Uitgeverij Foreholte)
[863] Vgl. Ook Abel Herzberg in Amor Fati over de spijswetten die in het kamp eigenlijk niet gelden maar een persoon wil eraan blijven vasthouden omdat er een verschil is tussen rein en onrein, tussen wat mag en wat niet mag - er bestaat een heteronomie waar het autonome subject zich vrijwillig aan onderwerpt: “Die verboden gelden weliswaar algemeen, maar nooit onder omstandigheden, waarin hun handhaving ernstig gevaar meebrengt voor het leven of voor de gezondheid. Zulke omstandigheden bestonden natuurlijk in het kamp, en daarom waren alle spijswetten opgeheven. Ja, hun naleving was zelfs, naar godsdienstig inzicht, juist op grond van het dreigende levensgevaar, niet toegestaan. Dat gold voor Europa, dat gold voor Afrika, maar dat gold niet voor een schoolmeester, die zoopas uit het brandende Jeruzalem komt. Labi leeft naar de wet en weet van geen wikken en wegen. Dood of niet dood, hij eet geen paardevleesch. Nu is de één natuurlijk bereid met een. lauwerkrans aan te komen wegens betoonden heldenmoed. En een ander, die uit een rationalistischer wereld komt, zegt: dit is geen heldenmoed, het is angst, of tenminste bijgeloof, een taboe. En een derde zegt: het is een dwangidee. Wij weten uit ervaring, dat men eten moet om te leven, maar Labi behoort tot de menschen, die de ervaring opzij zetten en hij gelooft, dat hij, door iets niet te eten, de Godheid vermurwen kan en juist daardoor leven zal. En een vierde zegt: "Wat zegt Labi?" [...] Neen, op Labi zou niets aan te merken zijn, als hij soep at. "Labi, waarom eet je geen soep?" Maar Labi weert af. "Labi, als je niet eet, komen de paarden je halen!" En dan fluistert Labi, met een oneindige melancholie en ernst, als een bekentenis tot zichzelf: "Omdat er verschil is tusschen rein en onrein!".
Nu kan men een nog zoo verstokt tegenstander zijn van Labi en zijn verstoktheid, op zulk een zin past het te zwijgen. Want taboe of taboe, dwangidee of Godsvertrouwen, moed of bijgeloof, zoo iets kan de schoolmeester Wilhelm Tell of de rooie Müller niet zegen. En ook Goebbels niet met zijn propaganda en het minst van allen de Führer aller Germanen. Er is een verschil tusschen rein en onrein en wij weten, al weet Labi het zelf misschien niet eens, dat het niet gaat om soep of paardevleesch, hetwelk ook Labi alleen maar verwerpt als laatste symbool, maar om den eersten zin uit de menschelijke beschaving. Om de erkenning, dat er iets is, dat mag en iets, dat niet mag. En terwille van dien eersten zin, die eens door het Joodsche volk is uitgesproken, of ten minste mede daarom, heeft Adolf Hitler hen gehaat en vervolgd en gedood. Hij was daarin de eerste niet en hij zal niet de laatste zijn.
Er zijn geen reine en onreine menschen, wel te verstaan: in beginsel. Er zijn geen uitverkoren volken. Maar er zijn menschen, die weten van een scheidslijn tusschen geoorloofd en ongeoorloofd, en menschen, die dat niet alleen niet weten, maar het niet weten willen. Tusschen hen is geen vrede.” in: Herzberg, A, J., Amor Fati. Zeven opstellen over Bergen-Belsen, Amsterdam 1947 (Moussault’s uitgeverij) p. 67-69
[864] Vgl. ook de rol van Jezus in de film: Reinhartz, A., Jesus of Hollywood, New York 2007 (Oxford University Press). Ook de andere hoofdrolspelers rond het kruizigingsdrama komen hier aan bod zoals de satan.
[865] “Beuys woonde in Kleef en in de jaren vijftig van de vorige eeuw had hij in het badhuis van het Kurhaus zijn atelier. De nalatenschap van de beeldhouwer Ewald Mataré (1887-1965), leermeester van Beuys, is hier ook zeer op zijn plaats. Het lijkt wel of het aan de plastieken, de religieuze objecten, de enorme houten crucifixen is te zien dat zij in deze streek geboren zijn. […] De wereldberoemde kunstenaar Joseph Beuys (1921-1986), die het aardse met het onaardse vervocht, die heilig is verklaard maar ook werd uitgemaakt voor valse profeet, groeide op in Rindern bij Kleef. Voor zijn latere werk bleef hij altijd inspiratie putten uit het landschap van zijn jeugd, de omgeving van de Neder-Rijn. Museum Schloss Moyland ligt op een steenworp afstand van Kleef aan de antieke route Via Romana. Aan de andere kant van Kleef, ook aan de Via Romana, ligt Kranenburg, de Duitse geboorteplaats van Hans (1929-2002) en Franz Joseph (1933) van der Grinten. Je kunt gerust zeggen dat de gebroeders van der Grinten daar in Kranenburg voor het verzamelen van kunst in de wieg waren gelegd. In 1946 begonnen zij hun passie vorm te geven, met als gevolg, een verzameling die uitgroeide tot ongekende proporties. Schilderijen, tekeningen, beelden, munten, grafiek, fotografie, toegepaste kunst; geen aspect van de beeldende kunst vanaf ongeveer 1800 tot in deze tijd ontbreekt in de van der Grinten-collectie. Met de aankoop in 1951 van twee houtsneden van Joseph Beuys legden zij de grondslag voor een Beuys-collectie die een halve eeuw later 5000 werken omvat. Ook in het in 1997 geopende Museum Schloss Moyland neemt het werk van Beuys de meest prominente plaats in.” in: Van Gogh bis Beuys x Van Gogh tot Beuys. Meisterwerke der Moderne aus zehn deutschen und niederländischen Museen. Meesterwerken uit de collectie moderne kunst van tien Duitse en Nederlandse musea, 2005 (Crossart) p. 267-268
[866] Mennekes, F., Joseph Beuys, Christus Denken Thinking Christ, Stuttgart 1996 (Verlag Katholisches Bibelwerk) p. 171
[867] Joseph Beuys, Kleve 1991 (Städtisches Museum Haus Koekkoek) p. 8
[868] Vgl. Angerbauer-Rau, Monika, Beuys Kompass. Ein Lexikon zu den Gesprächen von Joseph Beuys, Köln 1998, (Dumont) p. 208
[869] Van Gogh bis Beuys x Van Gogh tot Beuys. Meisterwerke der Moderne aus zehn deutschen und niederländischen Museen. Meesterwerken uit de collectie moderne kunst van tien Duitse en Nederlandse musea, 2005 (Crossart) p. 217-218
[870] Baumeister, T., Filosofie en de kunsten. Van Plato tot Beuys, 2001 (Damon) p. 474
[871] Baumeister, T., Filosofie en de kunsten. Van Plato tot Beuys, 2001 (Damon) p. 479
[872] Vgl. Baumeister, T., Filosofie en de kunsten. Van Plato tot Beuys, 2001 (Damon) p. 480
[873] Vgl. Schütz, G., Anselm Kiefer – Geschichte als Material. Arbeiten 1969-1983, Köln 1999, (Dumont)
[874] Vgl. Angerbauer-Rau, Monika, Beuys Kompass. Ein Lexikon zu den Gesprächen von Joseph Beuys, Köln 1998, (Dumont)
[875] Mennekes, F., Joseph Beuys, Christus Denken Thinking Christ, Stuttgart 1996 (Verlag Katholisches Bibelwerk) p. 167

[876] Mennekes, F., Joseph Beuys, Christus Denken Thinking Christ, Stuttgart 1996 (Verlag Katholisches Bibelwerk) p. 173
Vgl. Angerbauer-Rau, Monika, Beuys Kompass. Ein Lexikon zu den Gesprächen von Joseph Beuys, Köln 1998, (Dumont) p. 127-129

[877] Vgl. Angerbauer-Rau, Monika, Beuys Kompass. Ein Lexikon zu den Gesprächen von Joseph Beuys, Köln 1998, (Dumont) p. 74, 140-141

[878] uit een interview op 21 mei 1973 met Beuys in: Angerbauer-Rau, Monika, Beuys Kompass. Ein Lexikon zu den Gesprächen von Joseph Beuys, Köln 1998, (Dumont) p. 110

[879] Vgl. Mennekes, F., Joseph Beuys, Christus Denken Thinking Christ, Stuttgart 1996 (Verlag Katholisches Bibelwerk) p. 175; citaat p. 185

[880] Vgl. Angerbauer-Rau, Monika, Beuys Kompass. Ein Lexikon zu den Gesprächen von Joseph Beuys, Köln 1998, (Dumont) p. 285

[881] Vgl. Mennekes, F., Joseph Beuys, Christus Denken Thinking Christ, Stuttgart 1996 (Verlag Katholisches Bibelwerk) p. 189-191

[882] Vgl. Marquard, Odo, Skepsis in der Moderne. Philosopische Studien, Stuttgart 2007 (Reclam) p. 26-31

[883] Marquard, Odo, Skepsis in der Moderne. Philosopische Studien, Stuttgart 2007 (Reclam) p. 33

[884] Vgl. Marquard, Odo, Skepsis in der Moderne. Philosopische Studien, Stuttgart 2007 (Reclam) p. 34

[885] Vgl. Marquard over deze invulling van het begrip renaissance als het kappen van bomen, waarna er twijgen opschieten die voor allerlei doeleinden gebruikt kunnen worden, terwijl de ruimte ook als weidegrond dienst doet kortom het gebied en de activiteiten erom heen komen in een stroomversnelling en het kappen (malum) leidt tot iets goeds (bonum)in: "Innovationskultur als Kontinuitätskultur. Überlegungen zur Renaissance." in: Marquard, Odo, Skepsis in der Moderne. Philosopische Studien, Stuttgart 2007 (Reclam) p. 90-91

[886] Vgl. Angerbauer-Rau, Monika, Beuys Kompass. Ein Lexikon zu den Gesprächen von Joseph Beuys, Köln 1998, (Dumont) p. 441

[887] Vgl. Bouwer, Klaas, Een notabel domein. De geschiedenis van het Nederrijkswald, Utrecht 2003 (Stichting Matrijs)

[888] Vgl. Schmidt, M., ein Apfel Eva? Die Bildsprache von Baum, Frucht und Blume, Regensburg 2000 (Schnell und Steiner) p. 55-58 over de eik

[889] Vgl. Dankelman, Irene, de Pater, Cathrien,(ed.), Religion and Sustainable Development. Opportunities and Challenges for higher Education, in: Wijsen, F., Ruben, R., van der Ven, A., (Ed.), Nijmegen Studies in Development and Cultural Change Vol 46, Nijmegen 2009
Dankelman, Irene (Ed.), Gender and Climate Change: An Introduction, London 2010 (Earthscan)

[890] Grass, g., Grimms Wörter. eine Liebeserklärung, Göttingen 2010 (Steidl Verlag) p. 25

[891] Herzberg, A.J., De man in de spiegel. Opstellen, toespraken en kritieken. 1940-1979, Amsterdam 1980 (Em.Querido's Uitgeverij B.V.) p. 57 (in het artikel: Mattan Thora)
Vgl. Ouaknin, M.A., De tien geboden, Amsterdam 2001 (Boom)
Tora met hart en ziel. Artikelen aangeboden aan Yehuda Aschkenasy bij zijn 65e verjaardag Baarn 1989 (uitg. Gooi en Sticht)

[892] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 132

[893] http://naardensebijbel.nl

[894] Ouaknin, M.A., De tien geboden, Amsterdam 2001 (Boom) p. 24-25

[895] Vgl. Heschel, A.J., Die ungesichterte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz, Neukirchen-Vluyn 1985 (Neukirchener Verlag)
Heschel, A.J., God zoekt de mens. Een filosofie van het Jodendom, Houten 1987 (De Haan)
Heschel, A.J., Onzekerheid in vrijheid, Houten 1989 (De Haan)

[896] Rosenzweig, F., Der Stern der Erlösung (den Haag 1976) (Martinus Nijhof) p. 240

[897] Heschel, A.J., Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1989 (Neukirchener Verlag) p. 84

[898] Vgl. Heschel, A.J., Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1989 (Neukirchener Verlag) p. 84-85

[899] Heschel, A.J., Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1989 (Neukirchener Verlag) p. 85

[900] Vgl. Heschel, A.J., Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1989 (Neukirchener Verlag) p. 85-87

[901] Heschel, A.J., Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1989 (Neukirchener Verlag) p. 88

[902] Vgl. Gertner, H., (Hrsg.), Geschichte der Märtyrer. Verfolgt für den Glauben, Schafenburg 1984 (Pattloch-Verlag)

[903] Vgl. Schalom Ben-Chorin, De Tien Woorden, Baarn 1988 (Ten Have) p. 65

[904] Vgl. Onderwijzer, A.S., Nederlandse vertaling van den Pentateuch benevens eene Nederlandse verklarende vertaling van Rashie's Pentateuchcommentaar, Amsterdam 1895 1992 (Uitg. Ned. Israel. Kerkgenootschap)
Vgl. "...de elfde-eeuwse Franse geleerde Rabbi Sjlomo ben Jitschak is geweest, die beter bekend is onder de naam Rasji, een naam die niets anders is dan een acroniem samengesteld uit de beginletters van zijn titel, naam en geslachtsnaam: Ra(bbi) S (jlomo ben) Ji(tschak) -Rasji. Deze Rasji werd in 1040 geboren in Troyes en overleefde de gruwelijkheden van zijn tijd, met onder meer de slachtingen onder de joden die, zogezegd, een nevenproduct waren van de Eerste Kruistocht. Na zijn opleiding in Mainz, waar hij een leerling was van de man die de prominentste leerling van de vermaarde Gersjom van Mainz was geweest (omdat ik altijd goede leraren heb gehad, ben ik verzot op deze intellectuele genealogieën), stichtte Rasji op vijfentwintigjarige leeftijd zijn eigen academie en zag hij zich al tijdens zijn leven erkend als de grootste geleerde van zijn tijd. Zijn begaanheid met ieder woord van de tekst die hij bestudeerde, werd slechts geëvenaard door de gewrongen bondigheid van zijn eigen stijl; het is misschien wel vanwege dit laatste dat Rasji's eigen commentaren op de Bijbel zelf voorwerp van zo'n tweehonderd nadere commentaren zijn geworden. Een maatstaf voor de betekenis van Rasji is dat de eerste gedrukte Hebreeuwse Bijbel tevens zijn commentaren bevatte... " In: Mendelsohn, D., Verloren. Op zoek naar zes van de zes miljoen, Amsterdam Antwerpen 2006 (Arbeiderspers) p. 27
Vgl. Rachi de Troyes, in La vie en Champagne, avril-juin 2005, n. 42
Rencontres interconfessionnelles autour de Rachi de Troyes (1040-1105) Ouvrage sous la direction du Grand Rabbin René-Samuel Sirat, Paris 2007 (Association Na'ir)

[905] Ouaknin, M.A., De tien geboden, Amsterdam 2001 (Boom) p. 88-89

[906] Ouaknin, M.A., De tien geboden, Amsterdam 2001 (Boom) p. 113-116
p. 116: "De ondraaglijke lichtheid van het bestaan: Het woord voor 'licht', het tegenovergestelde van 'zwaar' is in het Hebreeuws kal, een wood dat heel dichtbij kalal - vervloeken - ligt. Iemand vervloeken wil zeggen hem niet voldoende gewicht geven, hem 'licht' maken, zegt Sibony. Gewicht geven, erkenning en dankbaarheid, zó geeft het kind, zoon of dochter, zijn zegen aan zijn ouders!"

[907] Ahmed, Qanta, De ideale leeftijd, Trouw 11 december 2010, p. 74

[908] "Om de martelaar heen staan niet alleen de mensen die hem voluit steunen, maar ook de zwijgende, afkerige meerderheid. Ze blijven neutraal op veilige afstand. Het is precies deze groep mensen die de martelaar wil mobiliseren. Bekeren, dat is het echte doel. Met beeldende verslagen, video-opnames, cassettebandjes en internetfilmpjes spreekt de martelaar de lauwe gelovigen aan, hij wekt hun schuldgevoel over hun slappe houding die niks waard is, die de zuiverheid en het heldendom van de martelaar mist. Daarom worden de woorden en daden van de martelaren steeds weer in herinnering geroepen, als in een mechanisch ritueel. Dat heeft een grote doorwerking op de bevolking die erdoor gemanipuleerd wordt. Islamitische terroristen weten dat heel goed en zijn meesters in het toepassen van die kennis.
Voor de moderne terrorist is één korantekst de geliefdste mantra. „Denk niet dat zij die op Allahs wijze zijn gedood, dood zijn; nee, ze leven bij de Heer die goed voor hen zorgt. Ze verheugen zich in wat de Heer hun in zijn gulheid heeft geschonken, en ze verheugen zich in hen die zijn achtergebleven, in de wetenschap dat ze niets te vrezen of te rouwen hebben." in: Ahmed, Qanta, De ideale leeftijd, Trouw 11 december 2010, p. 74

[909] Vgl. Wils, Jean-Pierre, Sacraal geweld, Assen 2004 (Koninklijke van Gorcum) p. 17-23; 32-38

[910] Vgl. http://userwww.sfsu.edu/~draker/history/Ad_Extirpanda.html
Vgl. Savall, Jordi, Le royaume oublié. La croisade contre les Albigeois. La tragedie Cathare, 2009, (muziek met begeleidend boek) (Centre Robert Gerhard) p. 342
Vgl. Roquebert, M., L'Épopéé Cathare 2006-2007, (Perrin) Bd. 5, p. 327-329

[911] http://userwww.sfsu.edu/~draker/history/Ad_Extirpanda.html

[912] Vgl. Roquebert, M., L'Épopéé Cathare 2006-2007, (Perrin) Bd. 1, p. 184-185

[913] Ouaknin, M.A., De tien geboden, Amsterdam 2001 (Boom) p 122-123

[914] Finkelkraut, A., De wijsheid van de liefde. Vertaald door Maarten van Buuren, Amsterdam – Antwerpen 2004 (Uitgeverij Contact) p. 94-95

[915] “Met deze taal introduceert Levinas niet alleen iets actueels in zijn filosofie, maar ook iets oerouds. Het heeft er namelijk alle schijn van dat de schrijver van Totaliteit en het oneindige in onze tijd bezig is om de filosofie op dezelfde manier te onttoveren als de joodse wijsheid deed toen ze de afgodsdiensten verwierp. God spreekt tot de mens in plaats van in hem te spreken, dat is de diepe betekenis van de Openbaring voor het jodendom. God verheft de mens tot het niveau van gesprekspartner en richt zich tot hem als een meester tot een leerling, om hem bij te brengen wat hij nog niet weet en zelf niet kan bedenken. De kern van de joodse geloof is dan ook niet het bestaan van één enkele God, maar de afstand tussen God en zijn schepselen. Het vernieuwende van de Bijbel is deze scheiding, niet het idee dat door bepaalde mensen nog steeds wordt beschouwd als de essentie van het religieuze leven: de gemeenschap tussen mens en God: 'God is machteloos, tot meerdere glorie van zijn status als morele God en tot glorie van de volwassen mens.' De vijand van deze godsdienst is niet zozeer het ongeloof als wel alle vormen van godsdienstige spiritualiteit (vervoering, extase of bezetenheid) die God alleen eer kunnen bewijzen door de mens zijn waardigheid als sprekend subject en verantwoordelijk wezen te betwisten.
“Het numineus-sacrale neemt de mens op en tilt hem uit boven zijn kunnen en willen. Maar een werkelijke vrijheid neemt aanstoot aan zo'n oncontroleerbare overmacht. Het numineuze heft de relaties tussen de mensen op door ze, al is het in extase, deelgenoot te maken van een drama waar ze niet om hebben gevraagd, van een bestel dat hen verzwelgt. Deze om zo te zeggen sacramentele goddelijke macht komt op het joodse geloof over als een belediging van de menselijke vrijheid en als strijdig met een opvoeding van de mens die op vrijheid is gericht. Niet dat de vrijheid een doel is op zichzelf. Maar ze blijft voorwaarde voor alle waarden die voor de mens bereikbaar zijn. Het sacrale dat mij opneemt en vervoert, is geweld.”
Het judaïsme is een paradoxaal geloof, omdat het de wereld onttovert en ontheiligt. God woont niet langer in de mensen en de dingen om ze te verheerlijken. Hij heeft de aarde, de tastbare woonplaatsen en stoffelijke omhulsels verlaten, waarin het heidendom hem wilde onderbrengen. De verwerping van afgoderij komt hierop neer: samenwonen tegengaan, onderscheid maken tussen categorieën, het goddelijke pas lof toezwaaien als het van zijn 'mythiserende en enthousiasmerende vermogens beroofd, kortom, de mens bevrijden van God. Op het moment dat het joodse geloof de bezetenheid door God (Hij spreekt in de mens) vervangt door Openbaring (God spreekt tot de mens), laat het atheïsme toe in het geestelijke leven.
“De stellige verklaring dat de mens onafhankelijk is, dat hij met zijn intelligentie aanwezig is in een begrijpelijke werkelijkheid, de vernietiging van het numineuze concept van heiligheid brengen het risico van atheïsme met zich mee. Dat risico moeten we lopen. Alleen via het atheïsme kan de mens zich verheffen tot de spirituele notie van het Transcendente. [...] Het strekt God tot eer dat hij een wezen heeft gemaakt dat in staat is om hem in de verte te zoeken, hem van verre te horen, op voorwaarde van scheiding, op voorwaarde van atheïsme.”” in Finkelkraut, A., De wijsheid van de liefde. Vertaald door Maarten van Buuren, Amsterdam – Antwerpen 2004 (Uitgeverij Contact) p. 96-98
Vgl. ook: Levinas, E., Een godsdienst voor volwassenen, in Folkertsma Stichting voor Talmudica, Adam waar ben je? Hilversum 1983 (Folkertsma) p. 93-108

[916] Vgl. Rosenzweig, F., Der Stern der Erlösung (den Haag 1976) (Martinus Nijhof) p. 295 e.v.

[917] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 185

[918] http://www.abarim-publications.com/Bible_Commentary/Genesis2v7.html

[919] http://naardensebijbel.nl

[920] Onderwijzer, A.S., Nederlandse vertaling van den Pentateuch benevens eene Nederlandse verklarende vertaling van Rashie's Pentateuchcommentaar, Amsterdam 1895 1992 (Uitg. Ned. Israel. Kerkgenootschap) Bd. 1 p. 24-25

[921] beide citaten: Onderwijzer, A.S., Nederlandse vertaling van den Pentateuch benevens eene Nederlandse verklarende vertaling van Rashie's Pentateuchcommentaar, Amsterdam 1895 1992 (Uitg. Ned. Israel. Kerkgenootschap) p. 25

[922]Onderwijzer, A.S., Nederlandse vertaling van den Pentateuch benevens eene Nederlandse verklarende vertaling van Rashie's Pentateuchcommentaar, Amsterdam 1895 1992 (Uitg. Ned. Israel. Kerkgenootschap) p. 25-26

[923] Onderwijzer, A.S., Nederlandse vertaling van den Pentateuch benevens eene Nederlandse verklarende vertaling van Rashie's Pentateuchcommentaar, Amsterdam 1895 1992 (Uitg. Ned. Israel. Kerkgenootschap) p. 26

[924] Rottzoll, D.U., Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis. Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter angabe targumischer und midraschischer Paralleltexte, Berlin New York 1994 (Walter de Gruyter) p. 80-83

[925] Tenachon, Hilversum 1987 e.v. (Folkertsma Stichting voor Talmudica) De Tora etc. nr. 2 p. 30

[926] Vgl. Wolde, Ellen van, verhalen over het begin. Genesis 1-11 en andere scheppingsverhalen, Baarn 1995 (Ten Have) p. 198-199

[927] Gradwohl, Roland, Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, Stuttgart 1989 (Calwer Verlag) Bd. 4 p. 32-33

[928] Treffers, Bert, Het theater van de dood, in: Mulder, Etty, Ester, Hans (red.), De schone verbeelding van de dood. Over verwerking en vormgeving van een levensprobleem, Nijmegen 1999 (University Press) p. 38

[929] Magonet, J., Hoe een rabbijn de bijbel leest, Baarn (Ten Have) p. 153

[930] Heschel, A.J., Het concept mens in het joodse denken, in: Folkertsma Stichting voor Talmudica, Adam waar ben je? Hilversum 1983 (Folkertsma) p. 70-71

[931] Heschel, A.J., Het concept mens in het joodse denken, in: Folkertsma Stichting voor Talmudica, Adam waar ben je? Hilversum 1983 (Folkertsma) p. 72

[932] Gradwohl, Roland, Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, Stuttgart 1989 (Calwer Verlag) Bd. 4. p. 33-34

[933] Vgl. ‘Atirat Jitschak. Het smeken van Jitschak.Deel II Band I en II. Vertaling en bewerking in het Nederlands van het Machzor van Jom Kippoer door Jitschak Dasberg, Amsterdam 1983 (Nederl. Israel. Kerkgenootschap)
Siach Jitschak. Gebed van Jitschak. siddoer. De geordende gebeden voor het gehele jaar. Nederlandse vertaling door Jitschak Dasberg, Amsterdam 1986 (Nederl. Israel. Kerkgenootschap

[934] Vgl. Gradwohl, Roland, Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, Stuttgart 1989 (Calwer Verlag) Bd. 4. p. 34-35

[935] Vgl. Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 25-28

[936] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 28-29

[937] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 29

[938] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 31

[939] Vgl. Buber, M., Ik en Gij. Met een epiloog, Utrecht 1973 (Erven J. Bijelveld)
Mosès, Stéphane, Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan, Frankfurt am Main 1987 (Jüdischer Verlag bei Athenäum) p. 88-89

[940] Rosenzweig, F., Der Stern der Erlösung (den Haag 1976) (Martinus Nijhof) p. 122

[941] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 33
[942] Vgl. Friedman, R.E., De verdwijning van God. Een goddelijk mysterie, Baarn 1996 (Ten Have) p. 92-94
[943] Friedman, R.E., De verdwijning van God. Een goddelijk mysterie, Baarn 1996 (Ten Have) p. 151
[944] Sloterdijk, P., Sferen, Amsterdam 2003 (Boom) p. 777-778
[945] Ahmed, Qanta, De ideale leeftijd, Trouw 11 december 2010, p. 74 "De rol van de westerse media is een tegenstrijdige. Er ligt de taak om het kwaad te melden en te duiden, maar media hebben zo, bedoeld of onbedoeld, de reikwijdte van de zelfmoordterrorist ongekend vergroot. Het publiek dat de dader zo nodig heeft, bereikt hij moeiteloos, en beter dan ooit. Islamitische media hebben een nog groter probleem. In een cultuur waarin gehoorzaamheid zo belangrijk is, staat kritiek op overtuigingen die stoelen op de islam ongeveer gelijk aan godslastering. Tv-stations sturen graag in de Oemma (moslimgemeenschap) algemeen aanvaarde ideeën en inzichten de wereld in. De zenders beconcurreren elkaar in hun afkeer van het Westen en worden zo makkelijk het voertuig voor de verspreiding van extreme ideologieën.
Bij het nadenken over dit fenomeen stuitte ik op een onoverkomelijk probleem, gezien vanuit het perspectief van de islamitische martelaar: ik sta vierkant achter degenen die dit aan de kaak stellen. Het geeft mij een heel ongemakkelijk gevoel. Want ik stel mezelf daarmee buiten de moderne, wereldwijde Oemma. En dat ligt binnen de islam heel gevoelig, het maakt mijn positie moeilijk en zelfs riskant. Dat maakt me rusteloos en bezorgd.
[946] De mooiste van Giuseppe Ungaretti, vertaald door Salvatore Cantore in een redactie van etc. Tielt, Amsterdam 2002 (Lannoo/Atlas) p. 73
[947] http://naardensebijbel.nl
[948] ""De hoofd karakteristieken van heiligheid: verheven, mysterieus, ontzagwekkend, vurig, rechtvaardig, gekozen door G'D. Daaruit kan geconcludeerd worden dat iemand of iets wat heilig is een element heeft van, 'te zijn apart gezet' - te zijn gesepareerd van alle andere wereldse dingen dat valt onder de sfeer van Choeliem, het seculaire of profane. Dit is de primaire definitie kadosh, heilig." in: http://www.centrumvoorisraelstudies.nl/artikelen/Groenteman_Heiligt-u.php
[949] Vgl. "Het concept van Heiligheid (Kadosh, Kedoesha): De stam k-d-sh komt negentien keer voor in Parashat BeChoekotai, de laatste lezing van het boek Leviticus, waarin deze stam in totaal 152 keer voorkomt. Het concept kedoesha wordt nergens in de Thora gedefinieerd. In het Nederlands noemen we het 'heiliging' of 'heiligheid'. Het gebruik van deze stam heeft zich extensief ontwikkeld. Zo spreken we vandaag over het maken van kiddoesh over wijn, of het zeggen van kaddish en de kadoesha in de synagogedienst of het trouwen door man en en vrouw door kiddoeshin (ceremonie met de ring). En we gedragen ons erbij alsof we het concept begrijpen, alsof kadosh in elk van deze handelingen aanwezig is. We schijnen te vergeten dat 'heilig' een G'ddelijk {transcendentaal} concept is, en daarom, net zoals ook het concept van G'D, boven het menselijke bevattingsvermogen uitgaat.
Het zelfde mag gezegd worden van het antoniem en synoniem van dit concept; We begrijpen niet exact wat choellin ('seculaire/mondaine dingen') betekenen, noch wie een 'seculair' persoon is (modern Hebreeuws: chiloni). Eveneens onduidelijk zijn de concepten van tahor, spirituele reinheid in rituele zin; en het tegenovergestelde, tamé, spirituele onreinheid in rituele zin." in: http://www.centrumvoorisraelstudies.nl/artikelen/Groenteman_Heiligt-u.php
[950] Vgl. "Wie is heilig volgens de Bijbel?
'Want Ik ben de Eeuwige, jullie G'D, zorg ervoor dat jullie heilig zijn en blijven jullie heilig omdat Ik heilig ben' (Lev. 11:44; 19:2; 20:26; 21:8)
'Heilig, Heilig, Heilig, ! De Eeuwige Tsewaoth (van de heerscharen)' (Jes. 6:3)
Want 'Ik de Eeuwige ben heilig in Israël' (Ezech. 39:7)
'Door hen die Mij het naast zijn wil Ik geheiligd worden' (Lev. 10:3)
De naziree̋r is kadosh:'Zolang zijn nazireeërschap duurt is hij gewijd (kadosh) aan de Eeuwige.' (Num. 6:8)
De Israëlieten zijn kadosh:'Want jullie zijn een gewijd volk aan de Eeuwige, je G'D' (Deut. 7:8; 14:2; 14 :21 'Een koninkrijk van priesters en een heilige natie' (Exod. 19:6)
De profeet is kadosh: 'Het is een heilige man G'D's' (2 Kon. 4:9)
De Shabbat is kadosh: 'Wanneer je de Shabbat 'vreugde' noemt, dan is G'D's heilige dag 'geëerd' (Jes. 58:13) 'Een dag van volkomen werkonthouding, een heilige Shabbat is het morgen voor de Eeuwige' (Exod. 16:23) 'Maar de zevende dag is een Shabbat van volkomen werkonthouding, een oproep tot bijzondere wijding' (Lev. 23:4)
De Feestdagen zijn kadosh: 'Hier volgen de vastgestelde feestdagen van de Eeuwige, die jullie als een oproep tot bijzondere wijding op voor hen bepaalde tijd moeten afkondigen' (Lev. 23:4)
Het Jowel-jaar is kadosh: 'Want een bijzondere wijding moet dat jowel-jaar voor jullie hebben' (Lev. 23:4)
De offers zijn kadosh: 'Daarna mag hij van de gewijde gaven eten' (Lev. 22:7) "De spijzen van zijn G'D , zowel van het allerheiligste als van de heilige, mag hij wel eten" (Leviticus. 21:22).
De Hemelen zijn kadosh: 'Ziet U daarom neer uit Uw heilige woning uit de hemel' (Deut. 26:15)
Jeruzalem is kadosh: 'vestigen in de heilige stad Jeruzalem' (Neh. 11:1)
De Tempel is kadosh: 'Hij voltrekt de verzoening aan het Allerheiligste' (Lev. 16:33)
'Ik zal hen brengen naar Mijn heilige berg' (Jes. 66:7)
'Heidenen ... verontreinigen Uw heilige tempel' (Ps. 79:1)
De Thora is kadosh: 'Haar priesters hebben Mijn Leer overtreden: zij hebben geprofaneerd wat voor Mij heilig is' (Ezech. 22:26)" In: http://www.centrumvoorisraelstudies.nl/artikelen/Groenteman_Heiligt-u.php
[951] Heschel, A.J., Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1989 (Neukirchener Verlag) p. 88
[952] Vgl. Italie, E., Bijbels Hebreeuws Nederlands Woordenboek, Ede 1994 (De Haan) p. 261-262
Vgl. Heschel, A.J., God zoekt de mens. Een filosofie van het Jodendom, Houten 1987 (De Haan) p. 327 en 362
[953] Onderwijzer, A.S., Nederlandse vertaling van den Pentateuch benevens eene Nederlandse verklarende vertaling van Rashie's Pentateuchcommentaar, Amsterdam 1895 1992 (Uitg. Ned. Israel. Kerkgenootschap) Bd. 3 p. 243
[954] Heschel, A.J., Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1989 (Neukirchener Verlag) p. 96

[955] Heschel A.J., Het concept mens in het joodse denken, in: Folkertsma Stichting voor Talmudica, Adam waar ben je? Hilversum 1983 (Folkertsma) p. 82-84
Vgl. Heschel, A.J., God zoekt de mens. Een filosofie van het Jodendom, Houten 1987 (De Haan) p. 398: "Voordat wij een mitsva doen, bidden wij: 'Gezegend Jij...Die ons geheiligd hebt met Zijn mitsvot…' De betekenis van een mitsva is haar kracht tot heiliging. Wat is een geheiligde daad? Een ontmoeting met het goddelijke; een manier om met God in broederschap te leven; een lichtstraal van heiligheid in de duisternis van de goddeloosheid; een geboorte van groter liefde; begiftiging met een diepere gevoeligheid. De mitsvot zijn vormend. De ziel groeit door nobele daden. De ziel wordt verlicht door geheiligde handelingen. Het doel van de mitsvot is inderdaad loutering van de mens."
[956] Vgl. The Zohar, London 1984, vol 5: p. 91-94 over de receptie van dit vers en het begrip heilig.
[957] Heschel, A.J., God zoekt de mens. Een filosofie van het Jodendom, Houten 1987 (De Haan) p. 398-399
[958] Ouaknin, M.A., De tien geboden, Amsterdam 2001 (Boom) p. 137
[959] Ouaknin, M.A., De tien geboden, Amsterdam 2001 (Boom) p. 137
[960] Finkelkraut, A., De wijsheid van de liefde. Vertaald door Maarten van Buuren, Amsterdam – Antwerpen 2004 (Uitgeverij Contact) p. 144-146
[961] Ouaknin, M.A., De tien geboden, Amsterdam 2001 (Boom) p. 138
[962] Drach, A., Gedichte, Wien 2009 (Paul Zsolnay Verlag) p. 31-32
[963] Vgl. Kazantzakis, Nikos, Die letzte Versuchung. Roman, Frankfurt am Main Berlin 1995 (Ullstein) p. 457-458; 512
[964] Saramago, José, Das Evangelium nach Jesus Christus. Roman, Reinbeck bei Hamburg 199 (Rowohlt) p. 464
[965] Saramago, José, Das Evangelium nach Jesus Christus. Roman, Reinbeck bei Hamburg 199 (Rowohlt) 131
[966] Saramago, José, Das Evangelium nach Jesus Christus. Roman, Reinbeck bei Hamburg 199 (Rowohlt) p. 511
[967] Jüngel, E., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökomenischer Ansicht, Tübingen 2006 (Mohr Siebeck) p. XXI
[968] Jüngel, E., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökomenischer Ansicht, Tübingen 2006 (Mohr Siebeck) p. 1
[969] Jüngel, E., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökomenischer Ansicht, Tübingen 2006 (Mohr Siebeck) p. 3
[970] Vgl. Jüngel, E., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökomenischer Ansicht, Tübingen 2006 (Mohr Siebeck) p.3-4
[971] in: Jüngel, E., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörtungen II, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck) p. 327-354
[972] Vgl. Jüngel, E., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörtungen II, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck) p. 327
Vgl. ook: Wils, Jean-Pierre, Ars moriendi. Über das Sterben, Frankfurt am Main. Leipzig 2007 (Insel Verlag) p. 45. e.v. wat het ergste te vrezen valt: de dood of het sterven.
[973] http://naardensebijbel.nl
[974] Vgl. Vgl. Jüngel, E., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörtungen II, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck) p. 338
[975] Jüngel, E., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörtungen II, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck) p. 342-343
[976] Vgl. Jüngel, E., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörtungen II, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck) p. 343-344
[977] Vgl. Jüngel, E., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörtungen II, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck) p. 352-354
Vgl. voor een samenvatting van bijbelse citaten rond de dood en de opstanding: Heine, Jan, Dood, opstanding en eeuwig leven. Tenach en Jodendom, in: Mulder, Etty, Ester, Hans (red.), De schone verbeelding van de dood. Over verwerking en vormgeving van een levensprobleem, Nijmegen 1999 (University Press) p. 140-160
[978] Brodkey, Harold, Die Geschichte meines Todes, Reinbeck bei Hamburg 1996 (Rowohlt) p. 156-157
[979] Brodkey, Harold, Die Geschichte meines Todes, Reinbeck bei Hamburg 1996 (Rowohlt) p. 188-189
[980] Vgl. Jiménez, J.R., Platero en ik. Andaloezische elegie, Amsterdam 1951 (Uitg. C. de Boer Jr.)
Jiménez, J.R., Platero en ik. Een Andalusische Elegie, Utrecht 2005 (Uitgeverij Ijzer)
Jiménez, J.R., Platero und Ich. Andalusische Elegie, Frankfurt am Main 1992 (Insel Verlag)
[981] Jiménez, J.R., Stein und Himmel. Piedra y Cielo. Gedichte spanisch und deutsch übertragen von Fritz Vogelsang, Stutgart 1988 (Klett-Cotta) p. 131
[982] Jiménez, J.R., Stein und Himmel. Piedra y Cielo. Gedichte spanisch und deutsch übertragen von Fritz Vogelsang, Stutgart 1988 (Klett-Cotta) p. 81
[983] Jiménez, J.R., Stein und Himmel. Piedra y Cielo. Gedichte spanisch und deutsch übertragen von Fritz Vogelsang, Stutgart 1988 (Klett-Cotta) p. 97
[984] "¡Quiero dormir, esta noche" in: Jiménez, J.R., Libros de Poesía, Madrid 1957 (Aguilar) p. 1142 (vertaling van mijn hand)
[985] Vgl. Beuken, Wim e.a. (red.), Brood uit de hemel. Lijnen van Exodus 16 naar Johannes 6 tegen de achtergrond van de rabbijnse literatuur, Kampen 1985 (Kok)
[986] Vgl. Strunk, R., Poetische Theologie. Grundlagen-Bausteine-Perspektiven, Neukirchen-Vluyn 2008 (Neukirchener Verlag)
[987] Jiménez, J.R., Herz stirb oder singe. Gedichte, Zürich 1977 (Diogenes) p. 14 (vertaling van mijn hand)
[988] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 2029
[989] Beckett, Samuel, Warten auf Godot. En attendant Godot. Waiting for Godot, Frankfurt am Main 1971 (Suhrkamp) p. 198
[990] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 866
[991] Vgl. Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 74
Foucault, M., Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp) p. 17

[992] Borges, Jorge Luis, Werken in vier delen, Amsterdam 2003 (De Bezige Bij) dl. 3. p. 249
[993] Borges, Jorge Luis, Werken in vier delen, Amsterdam 2003 (De Bezige Bij) dl. 3. p. 250-251
[994] Vgl. Navratil, Leo, Die Künstler aus Gugging, Wien Berlin 1983, (Medusa Verlag)
[995] Borges, Jorge Luis, Werken in vier delen, Amsterdam 2003 (De Bezige Bij) dl. 3. p. 251-252
[996] Foucault, M., Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp) p. 20
[997] Juarroz, R., Vertikale Poesie. Poesía Vertical. Werkauswahl, Salzburg und Wien 2005 (Jung und Jung) p. 163
[998] Vgl. Vgl. Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 74-75
[999] Vgl. Vgl. Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 75
[1000] Vgl. Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 76-77
[1001] Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 25-26
[1002] Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 27-28
[1003] Vgl. Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 28-30
[1004] Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 30-31
[1005] Vgl. Eekhaut, G., Op het lijf geschreven. Het lichaam als private obsessie, Kapellen 2003 (Uitgeverij Pelckmans) p. 116-118
[1006] Vgl. Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 33-34
[1007] Foucault, M., Die Heterotopien. Der utopischen Körper. Zwei Radiovorträge, Frankfurt am Main 2005 (Suhrkamp Verlag) p. 35-36
Vgl. Valéry,Paul, Cahiers/Hefte 3, Frankfurt am Main 1989 (S.Fischer) p. 326-327 over het leren kennen van het lichaam
[1008] Valéry,Paul, Cahiers/Hefte 3, Frankfurt am Main 1989 (S.Fischer) p. 331
[1009] Oudemans, Th.C.W., Omerta, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Bert Bakker) p. 68-73
[1010] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 533
[1011] Pessoa, F, Das Buch der Unruhe des Hilfbuchhalters Bernardo Soares, Zürich 2006 (Amman Verag) p. 131
[1012] Pessoa, F, Das Buch der Unruhe des Hilfbuchhalters Bernardo Soares, Zürich 2006 (Amman Verag) p. 553
[1013] Pessoa, F, Das Buch der Unruhe des Hilfbuchhalters Bernardo Soares, Zürich 2006 (Amman Verag) p. 75
[1014] Vgl. Hacking, J., OPENBARING vindt HEDEN plaats! Een onderzoek naar het begrip openbaring in der "Stern der Erlösung" van Franz Rosenzweig. Kandidaatsscriptie, Heerlen 1981
[1015] Ouaknin, M.A., C'est pour cela qu'on aime les libellules, Paris 1998 (Éditions Calmann- Lévy) p. 142
[1016] Oudemans, Th.C.W., Omerta, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Bert Bakker) p. 15
Vgl. ook op Wikipedia onder memen: "Een meme is een begrip uit de memetica en betekent een idee dat zich onder informatiedragers verspreidt (tot nu toe voornamelijk menselijke hersenen), en wordt ook wel omschreven als een besmettelijk informatiepatroon. In meer specifieke termen: een meme is een zichzelf vermeerderende eenheid van de culturele evolutie, zoals een gen de eenheid is van de biologische evolutie. In Van Dale, Groot woordenboek der Nederlandse taal, 13e uitgave 1999, is het begrip meme opgenomen, met de volgende uitleg: meme (de; -n) (van mimesis, eenheid van culturele overdracht: memen verdubbelen zich door imitatie en kunnen dat in principe veel sneller dan genen (NRC)"
[1017] Oudemans, Th.C.W., Omerta, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Bert Bakker) p. 15-16
[1018] Agamben, Giorgio, Herschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regieriung, (Homo Sacer II,2), Berlin 2010 (Suhrkamp) p. 14
[1019] Vgl. Agamben, Giorgio, Die kommende Gemeinschaft, Berlin 2003 (Merve Verlag) p. 56
[1020] Oudemans, Th.C.W., Omerta, Amsterdam 2008 (Uitgeverij Bert Bakker) p. 16
[1021] Vgl. Van Veen, P.AF., van der Sijs, N., Etymologisch woordenboek. De herkomst van onze woorden, Utrecht Antwerpen 1990 (Van Dale Lexicografie) p. 306
[1022] Vgl. Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin New York 2002 (Walter de Gruyter) p. 366
[1023] Vgl. Bromily, G.W., Theological Dictionary of the New Testament Edited by Gerard Kittel a.o. . Abridged in one volume, Grand Rapids Devon 1986 (W.B. Eerdmans Publishing Company Paternoster Press) Theos: p. 322-331 en Kurios: p. 486-493
[1024] Vgl. Wiesel, E., Bijbels eerbetoon. Portretten en legenden, Hilversum 1976 (uitg. Gooi en Sticht)
Wiesel, E., De wanhoop verdreven. Eerbetoon aan negen chassidische meesters, Hilversum 1986 (Gooi en Sticht)
[1025] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 862-863
[1026] Pizarnik, Alejandra, Genizas Asche, Asche, 1956-1971, Zürich 2002 (Amman Verlag) p. 29
[1027] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 521
[1028] Pessoa, F, Das Buch der Unruhe des Hilfbuchhalters Bernardo Soares, Zürich 2006 (Amman Verag) p. 347
[1029] Pessoa, F, Das Buch der Unruhe des Hilfbuchhalters Bernardo Soares, Zürich 2006 (Amman Verag) p. 87-88
[1030] Cioran, E.M., Werke, Frankfurt am Main 2008 (Suhrkamp) p. 1852